

الدكتور محمد خليفه حسن احمد

رؤية عربية
في
ناتج الشرق الأدنى القديم
وحضارته

دار الفيلسوف للنشر والتوزيع
عمان - عمان



رُؤْيَا عَرَبِيَّة
فِي
تَأْيِيدِ الشَّرْكِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
وَحَضَرَاتِهِ

رُؤْيَا عَرَبِيَّة
فِي
نَائِجِ الشَّرْقِ لِأَخِي الْقَدِيمِ
وَحَضَارَتِهِ

الدَّكْتُورُ مُحَمَّدٌ خَلِيفَةُ حَسَنِ أَحْمَدَ

كلية الآداب، جامعة القاهرة
قسم اللغات الشرقية وآدابها

الناشر

داو قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبدالله غويجب

الكاتب : رئيسة عربية
في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته
المؤلف : د. محمد خليفة حسن أحمد
تاريخ النشر : ١٩٩٨ م
حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

النشر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عمادة غريب

شركته مساهمة محدودة
المركز الرئيس : مدينة العاشر من رمضان
والمطابع : المنطقة الصناعية (CI)
ت : ١٥/٣٦٢٧٢٧
الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون
الدور الأول - شقة ٦
ت : ٢٤٧٤٠٣٨
التوزيع : ١٠ شارع كامل صديق العجالة (القاهرة)
رقم الإيداع : ٩٧/٧٢١٣
التقييم الدولي : ISBN
977-5810-34-5

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المحتويات

صفحة

مقدمة	١٣
الباب الأول	
مكتبة العرب في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته	١٧
الفصل الأول: نحو نظرية عربية في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته	١٩
أولاً: غياب الرؤية العربية لتاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته	١٩
١- انقطاع الاستمرارية في الوعي العربي للتاريخ	٢٠
٢- دور الاستشراق في التأثير على أسلوب ومنهج الكتابة التاريخية	
لدى المؤرخين العرب خلال القرنين الأخيرين	٢١
٣- التخلف العلمي ودوره في إهمال دراسة تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته.	٢٢
ثانياً: نقد الرؤية الغربية في كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته:	٢٤
١- عزل تاريخ العرب عن تاريخ الشرق الأدنى القديم	٢٤
٢- التركيز الخاطئ على تاريخ الامبراطوريات في الشرق الأدنى القديم	٢٥
٣- تأثير الفكر الاستعماري الحديث على عقلية مؤرخي الشرق الأدنى القديم ودارسي حضارته في الغرب	٢٨
٤- نقد نظرية الموطن السامي الأول واللغة السامية الأم	٣١

٣٢	ثلاثا : عروبة الشعوب (السامية) للقديم
	رابعا : أسس الوحدة الثقافية لشعوب المنطقة العربية داخل الشرق
٣٦	الأدنى للقديم
٣٦	١- الوحدة الجنسية
٣٩	٢- الوحدة اللغوية
٤٠	٣- الوحدة التاريخية
٤١	٤- الوحدة الدينية
٤٢	٥- الوحدة الثقافية الحضارية
	الفصل الثاني : الفكر الأسطوري في الشرق الأدنى للقديم والموقف
٤٧	العربي والإسلامي منه
٤٧	أولا : مكانة الأسطورة في حضارة الشرق الأدنى للقديم
٥٠	ثانيا : التوحيد وموقفه من الفكر الأسطوري
٥٧	ثالثا : موقف اليهودية من التفكير الأسطوري
٦٣	رابعا : موقف الإسلام من التراث الأسطوري للقديم
٧٠	خامسا : فتكلمة للعقل العربي المسلم وعودة الفكر الأسطوري
٧١	١- الانفتاح العربي على الفكر الأسطوري للقديم
٧٣	٢- الاعتماد على الإسرائيليات في التفسير
٧٦	٣- نشأة الفرق والمذاهب وابتداع الأساطير
٨٠	٤- تطور الآداب الشعبية وانتشار الأساطير البطولية

٨١	الفصل الثالث : علاقة الأدب العربي القديم بالأدب السامية القديمة
٨١	أولا : غياب البعد العربي (السامي) في دراسات الأدب العربي القديم
٨٩	ثانيا : تقاعل الأدب العربي القديم والأدب السامية (العربية) القديمة
٩٢	ثالثا : قضايا الأدب العربي القديم في ضوء آداب الشرق الأدنى القديم ...
٩٢	١- قضية تسمية الأدب العربي قبل الإسلام بالأدب الجاهلي
٩٧	٢- قضية التأريخ للأدب العربي القديم
١٠١	رابعاً : الأثر العربي القديم في آداب الشرق الأدنى القديم
	خامساً : أهمية اللغات والأدب السامية كمصدر ثاب لحياة العرب
١١٢	قبل الإسلام
١٢٠	سادساً: أهمية الشرق الأدنى القديم في فهم الأدب العربي القديم
١٢٠	١- غياب الموضوع الديني
١٢٦	٢- غياب الموضوع الاسطوري
١٢٨	٣- للصفة الأخلاقية للأدب العربي القديم
١٢٩	٤- لغة وأسلوب الأدب العربي القديم

الباب الثاني

- الشعوب العربية (السامية) القديمة ١٣١
- مقدمة : العرب والشعوب العربية السامية ١٣٣
- أولا: علاقة العرب بالشعوب السامية ١٣٣
- ثانيا: الهجرات العربية القديمة وتكوين الشعوب العربية (السامية) ١٣٧
- ثالثا: اللغة العربية ونشأة اللغة العربية (السامية) القديمة ١٤١
- الفصل الأول: العرب في شبه الجزيرة العربية ١٤٩
- أولا: شبه الجزيرة العربية ووطن الساميين الأول ١٤٩
- ثانيا: الوضع الديني للعرب قبل الإسلام ١٥٢
- ثالثا: الأوضاع السياسية والدينية في جنوب شبه الجزيرة العربية ١٦٥
- الفصل الثاني: العرب وبلاد الحبشة ١٧٧
- أولا: الأصل العربي للأحباش ١٧٧
- ثانيا: الوضع الديني ١٨٢
- ثالثا: اللغة الحبشية والأدب الحبشي ١٨٩
- الفصل الثالث: العرب وشعوب بلاد ملبين للتهرين ١٩٣
- أولا: الأوضاع السيلمية ١٩٥
- ثانيا: الوضع الحضري ١٩٨
- ثالثا: الوضع الديني ٢٠١
- رابعا: التراث الأسطوري ٢٠٧
- الفصل الرابع: العرب وشعوب المنطقة السورية ٢١٥
- أولا: الكنعانيون والفينيقيون ٢١٥
- ١- الوضع السيلمي ٢١٥

٢٢١	٢- الوضع الدينى
٢٣١	٣- الوضع الحضارى
٢٣٤	ثانياً: الآراميون
٢٣٤	١- للوضع السياسى
٢٣٦	٢- للوضع اللغوى
٢٤٠	٣- الوضع الدينى
٢٤١	٤- الوضع الحضارى
٢٤٦	ثالثاً: العبريون
٢٤٧	١- للتسميات
٢٥٢	٢- الوضع السياسى
٢٦٠	٣- الوضع الدينى
٢٦٨	رابعاً: الفلسطينيون
٢٦٨	١- إهمال التاريخ الفلسطينى القديم بواسطة مؤرخى الغرب.
٢٧١	٢- الوضع السياسى والحضارى
٢٧٥	٣- وصف العهد القديم للتاريخ الفلسطينى
٢٨١	٤- حلقة أخرى على عروبة فلسطين
٢٨٥	الخاتمة
٢٩١	المراجع والحواشى
٢٩٣	مراجع وحواشى للباب الأول
٣٠٦	مراجع وحواشى للباب الثانى
٣٣٩	المصادر والمراجع

مقدمة

يعانى مجال تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته من قلة عدد المتخصصين فيه فى العالم العربى والإسلامى، ولذلك سيطر المؤرخون وعلماء الحضارات فى الغرب سيطرة تامة على مجال التاريخ لشعوب الشرق الأدنى القديم والكتلة التاريخية والحضارية التى تتناول حضارات المنطقة وتاريخ شعوبها. وفى ظل غياب نظرية أو رؤية عربية لتاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته ظهرت عدة نظريات غربية تفسر تاريخ المنطقة وحضارتها من منظور غربى خالص، وقد عكست هذه النظريات عدة خلفيات دينية وأيدولوجية غربية منها النظرية المسيحية التى تقسم التاريخ العام للبشرية الى ما قبل المسيح عليه السلام وما بعده، أو فى تعبير آخر الى ما قبل الميلاد وما بعد الميلاد، فاعتبرت المسيحية فاصلا بين عهدين فى تاريخ البشرية.

أما النظرية اليهودية للصهيونية فهى النظرية الغالبة والمهيمنة فى مجال كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته فمنذ ظهور الحركة الصهيونية فى منتصف القرن التاسع عشر بالتقريب تفرغ المؤرخون اليهود للصهاينة لعملية إعادة كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم على وجه العموم وإعادة كتابة تاريخ فلسطين على وجه الخصوص لإثبات الدعوى للصهيونية بالحقوق التاريخية والدينية لليهود فى فلسطين والهدف من هذه العملية تأصيل الوجود اليهودى فى فلسطين وتحجيم الوجود الفلسطينى وتهويد تاريخ الشرق الأدنى القديم وتهويد تاريخ فلسطين بشكل يجعل من الاسرائيليين القدامى معلما بارزا وأصلا واضحا من أصول المنطقة وتشويه المادة التاريخية وتفسيرها بما يتناسب مع المشروع الصهيونى الحديث والمعاصر وربط الاسرائيليين القدامى بالاسرائيليين المعاصرين فى رباط تاريخى يحقق لهم الهيمنة والميادة قديما وحديثا.

والنتيجة النهائية لهذه العملية للتاريخية لتى أجازها المؤرخون اليهود الصهاينة على تاريخ الشرق الأدنى القديم صدور طوفان من دوائر المعارف والموسوعات والكتابات التاريخية اليهودية لتى هوت الشرق الأدنى القديم وجعلت من فلسطين بلدا يهوديا خلاصا طوال تاريخه القديم والمسيحي والإسلامي والحديث. وتم طمس الهوية العربية للمنطقة كما تم طمس هويتها المسيحية والإسلامية فى العصرين المسيحي والإسلامي. والغريب أن المصادر الغربية فى تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته تخلو جميعها من أية دراسة عن العرب عموماً وعن الفلسطينيين خصوصاً. فالعرب من المنظور الغربى ليس لهم تاريخ قديم أو حضارة قديمة تستحق أن توضع فى مصدر يتحدث عن المصريين والبابليين والآشوريين والفرس واليونان والرومان. فى نفس الوقت الذى تخصص فيه أيوب عن العبريين والإسرائيليين واليهود رغم أنهم بلا منجزات تاريخية أو حضارية فى التاريخ القديم. أما تاريخ فلسطين فهو يُدرس داخل إطار التاريخ اليهودى وكثيرا ما تُحيل دوائر المعارف اليهودية القارئ لمادة "فلسطين أو للفلسطينيين" لى مادة "العبريين". أو الاسرائيليين أو اليهود. هكذا وكان فلسطين لوجود لها، وكان الفلسطينيون جماعة على هامش التاريخ الإسرائيلى وتبعية فى تاريخها لمعطيات لتاريخ اليهودى وإرثاته.

وفى هذا للكتاب نحول وضع رؤية عربية لتاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته فى مواجهة الرؤى الأجنبية الواقعة التى شكلت تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته على هواها ووفق المصالح والأيديولوجيات التى تتبناها، وهى محاولة أولية فى هذا الاتجاه، ولا ندعى أننا أول من أشار لى ضرورة النظر من جديد فى تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته ومحاولة صياغة هذا التاريخ من وجهة نظر عربية. فهناك إشارات متعددة لى هذا ولكنها لم تتجاوز دائرة التطبيق

الفعلى للنظرية والعمل الذى نقدمه هنا عمل ناقص فى هذا المجال وبه وجوه نقص يعرفها المؤلف جيدا، فهو مجرد عرض للقضية وتمهيد لها رغبة منا فى توجيه اهتمام الدارسين والمختصين فى التاريخ القديم الى ضرورة التعاون من أجل صياغة نظرية عربية متكاملة لمواجهة النظريات الغربية عموما والنظرية اليهودية الصهيونية على وجه الخصوص وذلك لإعادة الحقوق المغتصبة ووقف عمليات استلاب تاريخ وحضارة الشعوب العربية قديما وحديثا.

والله ولي التوفيق.

الباب الأول

مكتبة العرب في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته

الفصل الأول

نحو نظرية عربية فى تاريخ الشرق الأندلسى القديم وحضارته

أولاً: غياب الرؤية العربية الإسلامية لتاريخ الشرق الأندلسى القديم وحضارته.

من أهم المآخذ الطامية على محاولات كتابة تاريخ الشرق الأندلسى القديم غياب الرؤية العربية الإسلامية لهذا التاريخ وسيطرة نظريات مؤرخى الغرب على معظم الجهود الحديثة والمعاصرة فى كتابة تاريخ الشرق الأندلسى القديم. لقد غابت الرؤية التاريخية العربية الإسلامية لدى معظم المتخصصين العرب والمسلمين فى تاريخ الشرق الأندلسى القديم وحضارته على مستوى فلسفة التاريخ وأيضاً على مستوى الكتابة التاريخية أو للتأريخ الفعلى لشعوب المنطقة فى الوقت الذى تمكن فيه مؤرخو الغرب وعلماء الحضارات من كتابة تاريخ الشرق الأندلسى القديم ووضع فلسفة لهذا التاريخ من المنظور الغربى الأمر الذى شوه التاريخ القديم لهذه المنطقة وحضارتها، وجعلها تفسر فى ذلك الرؤية الغربية للتاريخ وقلمسته من ناحية، وتخضع للعديد من التفسيرات التاريخية الأيديولوجية التى ربطت تاريخ المنطقة بمصلحة جماعة بشرية معينة ومنظورها للتاريخى مثل ربطها بالتاريخ اليهودى والمصلحة للقومية اليهودية لدى المؤرخين اليهود، أو ربطها بالتاريخ المسيحى وبالرواية التاريخية المسيحية لدى المؤرخين الكنائسيين أو المؤرخين الانصارى على وجه العموم، أو ربطها بالنظريات التاريخية المختلفة فى الغرب وعلى رأسها التفسيرات العلمانية والشيوعية والماركسية للتاريخ الإنسانى وكانت النتيجة تشويه تاريخ الشرق الأندلسى القديم، والبعد به عن فلسفته الحقيقية ورؤيته للكون والوجود، وإهمال الشعوب لفاعلة فى هذا التاريخ والرفع من القيمة التاريخية لجماعات لم

يكن لها تأثير تاريخي يذكر في المنطقة. وقد وظفت الجهود البحثية التاريخية والأثرية لدعم هذه النظريات والفتنات قوائم الدراسات التاريخية المشوهة لفكر الشرق الأدنى القديم والمزيفة للحقائق التاريخية والمعبرة عن رؤى يهودية ونصرانية وعلمانية ملية للتاريخ عموما وتاريخ الشرق الأدنى القديم على وجه الخصوص.

ومما يؤسف له عدم تبلور رؤية عربية اسلامية لتاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته الى الآن. والمحاولات القليلة التي تمت في هذا الخصوص إما محاولات جزئية لا تعطي رؤية شمولية لتاريخ المنطقة أو أنها رؤية غير علمية تنقصها الأدلة التاريخية والحضارية التي تثبت عروبة تاريخ الشرق الأدنى القديم، وانتظام مراحل التاريخ العربية، وتوجه حركته التاريخية تجاه تحقيق مصلحة الأمة العربية في الماضي والحاضر فتبرز استقلالية الأمة للعربية من ناحية وفضلها على تاريخ الشرق الأدنى القديم وعلى التاريخ الانساني العلم من ناحية أخرى.

وهناك عدة أسباب لغياب الرؤية العربية الاسلامية لتاريخ الشرق الأدنى وحضارته - ويمكن حصر هذه الأسباب بإيجاز فيما يلي:-

١- تقطاع الاستمرارية: في الوعي العربي للتاريخ وعدم القدرة على الربط بين الماضي والحاضر في تاريخ الأمة العربية، والفضل في إيجاد وتحديد العلاقة التاريخية والحضارية الرابطة بين تاريخ العرب قبل الإسلام وبعده. ولهذا فقط بدا التاريخ العربي والإسلامي تاريخا ممزقا ومقسما الى عدة عصور مرتبة ترتيبا تاريخيا عشوائيا لا يوجد لها رابط حقيقي من صميم التاريخ العربي والإسلامي يشد هذا التاريخ بعضه الى بعض ليعطي في النهاية تاريخا شاملا وكاملا للمنطقة العربية في تاريخها القديم وفي تاريخها الإسلامي. فالتقسيمات الحالية لا تعطي تصورا شموليا لهذا التاريخ وهي في أحسن أحوالها مجرد وسيلة لفهم طبيعة كل مرحلة تاريخية مستقلة عن المرحلة السابقة عليها وللحاجة بها، بالإضافة إلى القيمة

التعليمية لهذه التصبيمات التاريخية إذ أن الهدف منها تيسير عملية دراسة التاريخ، وتكريسه في صورة تخدم الغرض التعليمي من قسمة المنهج الواحد الى عدة أقسام توزع على عدة سنوات تعليمية مما رستخ في الأذهان أن التاريخ العربي والإسلامي ليس تاريخا واحدا ولكنه عدة تواريخ. حيث غلبت من المناهج التعليمية الرؤية التاريخية الشاملة وعمليات الربط الضرورية بين العصور التاريخية في مناهج التاريخ والجغرافيا في المؤسسات التعليمية المختلفة والتي تجعل من هذه العصور التاريخية امتدادا تاريخيا وجغرافيا واحدا. والمشكلة التي نعالى منها لا تنحصر فقط في كيفية كتابة التاريخ العربي والإسلامي ولكن تتسع لتشمل مشكلة كيفية تدريس التاريخ العربي والإسلامي وجغرافيته بالشكل الذي يعبر عن وحدة هذا التاريخ في الزمان والمكان، وقد نتج عن هذا العجز ظهور فجوات تاريخية مفضطة استثمرها مؤرخو الغرب، فدعموا نظريات العزلة والانفصال والشفاق على نظرية الوحدة والشمولية في التاريخ العربي الإسلامي. ومن أهم الأمثلة على ذلك فصل التاريخ العربي القديم عن التاريخ الإسلامي. وعزل تاريخ العرب القديم عن بقية الشعوب العربية (السامية)، وعزل عصور التاريخ الإسلامي عن بعضها البعض.. وهكذا من أجل تشويه الوحدة العربية والإسلامية القائمة على الأسس الثقافية والدينية والتأكيد على التجزئة والفرقة للتي تسببت فيها الخلافات السياسية أو الظروف الطبيعية الجغرافية أو غير ذلك من العوامل البعيدة عن الدين والثقافة.

٢- دور الاستشراق في التأثير على أسلوب ومنهج الكتابة التاريخية لدى المؤرخين العرب خلال القرنين الأخيرين:

فقد عمل الاستشراق من خلال الاستعمار على تقوية النزاعات الإقليمية من خلال القيام بكتابة تواريخ مستقلة للشعوب العربية، وتشجيع المؤرخين العرب على تناول تاريخهم تناولاً محلياً إقليمياً. وقد عمل المؤرخون من المستشرقين وأتباعهم على تدعيم النزاعات الإقليمية من

خلال تفسير للتاريخ العربى تصيرا يقوى لتفصال الشعوب العربية عن بعضها البعض، ويفتت أصول وحنثها فى القديم ويحرض دواعى هذه الوحدة فى الحاضر. من المعروف أن الاستشراق كحركة فكرية ارتبط بالاستعمار كحركة سياسية عسكرية اقتصادية. وحاول من خلال الفكر والطم تسهيل مهمة الاستعمار فى العالم العربى والاسلامى عن طريق تطوير الاتجاهات القطرية فى تفسير للتاريخ العربى والاسلامى بما يساعد على تقوية الوحدة العربية، وإضعاف روابطها الاسلامية، وتشجيع الطوائف المختلفة على المطالبة باستقلاليتها. والحض على مساعدة الفرق والمذاهب المناهضة على الظهور من جديد، وتشجيع الدراسات الدينية والتاريخية التى تثبت روح الفارقة بين العرب وبين المسلمين عامة كدراسات الفرق والمذاهب والتصوف والتشيع.

ومما لاشك فيه أن المنهج الاستشراقى فى دراسة التاريخ العربى والاسلامى قد أثر على عدد كبير من المؤرخين العرب والمسلمين الذين انبهروا بالمنهج العلمى للاستشراق، وبالنتائج العلمية التى تحققت، وبالنظريات الفكرية التى تطورت. وقد ظل علم التاريخ عند العرب والمسلمين فى العصر الحديث يدور فى تلك نظريات الاستشراق دون إدراك حقيقى للمخاطر التى بثها الاستشراق كوسيلة من وسائل الاستعمار الحديث. وحتى مع انحصار الاستعمار فى شكله السياسى والعسكرى ظلت نظريات الاستشراق ذات تأثير متواصل على أجيال من الدارسين والمؤرخين الذين ساروا على نهج المستشرقين فى دراسة للتاريخ العربى وفى دراسة تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته.

٣. لتخلف العلمى ودوره فى إهمال دراسة تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته:

مما لاشك فيه أن لتخلف العلمى الذى أصاب العرب والمسلمين خلال القرون الماضية أدى الى عدم الاهتمام بل والعجز فى تتبع آثار التاريخ القديم. فلم

تتوفر المادة العلمية للكافية لإثبات أحداث التاريخ العربي القديم، والبرهنة على أصالة هذا التاريخ، وإمكانية كتابته في شكل متكامل يوضح الصلات العضوية الرابطة لشعوب المنطقة العربية قديما وحديثا. وفي الوقت الذي تقدم فيه علم التاريخ وعلم الآثار في القرنين الماضيين على المستوى الأوروبي إلا أن ثمار هذين العلمين لم تستخدم لخدمة كتابة التاريخ العربي القديم. فقد أحتكر علماء الغرب وسائل هذين العلمين، واهتموا بالتققيب عن الآثار والبحث عن المادة التاريخية في المناطق التي هدفا إلى نزاعها وفصلها عن تاريخها، وعن مركز الجلائية الأسلمى والمحمور التاريخى لشعوب المنطقة قديما وحديثا وهو شبه للجزيرة العربية. ولم تشهد شبه الجزيرة العربية مثل هذه الحركة للدائبة فى التققيب عن الآثار كما حدث فى مناطق أخرى مثل مصر وسوريا وإيران والعراق. والهدف الأسلمى من ذلك هو اثبات عزلة شبه الجزيرة العربية، ولتقطاع الصلة بينها وبين بقية شعوب الشرق الأدنى، وإبعاد الأنظار عنها كمركز أو محمور أسلمى لهذه الشعوب. وقد نجح علماء التاريخ والآثار فى الغرب فى التعنيم على أخبل وأثار شبه الجزيرة العربية وعلى علاقاتها بالشعوب المحيطة بها من أجل فصلها تاريخيا وحضريا عن هذه الشعوب. ويتطلب الأمر أن تتضافر الجهود العلمية العربية فى سبيل الكشف عن أثار شبه الجزيرة العربية وبقية المناطق المجهولة من المنطقة العربية القديمة، وأن يتم توجيه الأبحاث التاريخية والعلمية المختلفة لخدمة هذا الهدف، وتنشئة جيل جديد من الباحثين المتخصصين فى علمى الآثار والتاريخ والمدرربين على التكنولوجيا الجديدة فى علم الآثار من أجل الاستعانة بهم فى التققيب عن الآثار فى المنطقة العربية، وتوجيه علمى التاريخ والآثار لخدمة الهدف القومى العلمى الساعى إلى اثبات صلات القربى بين الشعوب العربية قديما، واثبات وحدتها الثقافية والحضارية واستمرارية هذا فى التاريخ إلى وقتنا الحاضر.

ثانيا: نقد الرؤية الغربية في كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته.

١- عزل تاريخ العرب عن تاريخ الشرق الأدنى القديم:

نجد في معظم للكتابات الخاصة بتاريخ الشرق الأدنى القديم عملية دراسة التاريخ العربى القديم دراسة مستقلة عن تاريخ الشرق الأدنى القديم، وكان شبه الجزيرة العربية لا تمثل جزءا من الشرق الأدنى القديم، وعادة ما نجد هذه الدراسات تصمم شعوب الشرق الأدنى القديم الى مصر وبلاد النهرين وسوريا وبلاد الأناضول وبلاد فارس دون أن تشمل على جزء خاص بشبه الجزيرة العربية. وعادة ما يدرس تاريخ شبه الجزيرة العربية مستقلا تحت مسمى (بلاد العرب)، أو تحت مسمى (شبه الجزيرة العربية). ونادرا ما نجد كتابا في تاريخ الشرق الأدنى أو حضارته يأتوى على دراسة عن تاريخ العرب وحضارتهم. وللأسف أن معظم الكتابات العربية في تاريخ الشرق الأدنى وحضارته جاءت أيضا خالية من قسم خاص بتاريخ العرب وحضارتهم فيما عدا بعض الكتب التى ضمت فصلا عن اليمن الذى نجده كثيرا ما يعالج معالجة تاريخية حضارية مستقلة عن تاريخ شبه الجزيرة العربية.

والمسبب الحقيقى وراء هذه الظاهرة هو الرغبة فى تشويه التاريخ العربى القديم، والتحقير من شأن الوضع الحضارى للعرب قبل الاسلام، ومن وسائل التشويه لتكرار الصلات التاريخية والحضارية بين العرب وشعوب الشرق الأدنى القديم، وانكار الدور الحضارى للعرب فى نشأة وتكوين الشعوب العربية السامية القديمة، خاصة دور العرب فى تكوين الشعب العربى السامى فى بلاد النهرين، وتحقيق السيادة العربية السامية فى هذه المنطقة التى كانت تعد - قبل التنازل العربى للسامى - من بين المناطق التابعة للمنطقة الهندولأوروبية. والمقصود أيضا انكار علاقة شبه الجزيرة العربية بالمنطقة السورية، ودورها فى تكوين شعوب هذه المنطقة من خلال مجموعة الهجرات المتوالية من قلب شبه الجزيرة إلى المنطقة السورية.

٢- التركيز الخاطئ على تاريخ الامبراطوريات في الشرق الأدنى للقديم:

يلاحظ أن معظم المتخصصين في تاريخ الشرق الأدنى القديم حين يؤرخون له يركزون على للتاريخ السياسي للشرق الأدنى، وبالتالي لا يتناول دراساتهم الا الشعوب التي كونت دولا قوية أو امبراطوريات في للشرق الأدنى القديم مثل امبراطوريات بلاد النهرين، أو بلاد فارس، أو الدول التي ظهرت في مصر القديمة، وبعض الدويلات الصغيرة التي ظهرت في المنطقة السورية. والنتيجة الحتمية لهذا المنهج في دراسة تاريخ الشرق الأدنى هي خروج شبه الجزيرة العربية من دائرة الاهتمام التاريخي والحضاري للمتخصصين في الشرق الأدنى للقديم تاريخا وحضارة. فـشبه الجزيرة العربية لظروفها الخاصة لم تظهر فيها دول قوية، وظل نظام الحكم فيها قبايلا. ومن ثم فدراسة الشرق الأدنى القديم على المستوى السياسي عادة لا تشمل على شبه الجزيرة العربية لأنها لم تعرف نظام الدولة ولم تظهر فيها حكومات قوية.

وهذه بطبيعة الحال نظرة تاريخية خاطئة إلى الوضع السياسي الحضاري في شبه الجزيرة العربية. فهي وإن لم تظهر فيها قوى سياسية ذات تأثير على مجريات الأمور في تاريخ الشرق الأدنى للقديم إلا أن هذا لم يقف حاجزا دون حدوث تأثير فعال مستمر على بيئة الشرق الأدنى القديم من قبل شبه الجزيرة العربية. والمثال على ذلك أنه لولا الهجرات العربية المستمرة إلى بلاد النهرين لما ظهرت هناك للدول والامبراطوريات العربية السامية مثل الامبراطورية الآشورية، وهي أول دولة عربية سامية تظهر في بلاد النهرين، ومثل الامبراطورية البابلية والامبراطورية الآشورية، وكذلك الأمر بالنسبة لبعض الدويلات العربية السامية التي ظهرت في للمنطقة السورية فالتأثير العربي السياسي والحضاري غير المباشر موجود ومستمر ولم يفقد فعاليته في التاريخ القديم.

هذا ومن ناحية أخرى يهمل مؤرخو الشرق الأدنى الدول التي ظهرت بالفعل في شبه الجزيرة العربية وبعضها من أقدم النظم الحكومية في منطقة الشرق الأدنى القديم ونذكر منها على سبيل المثال دول معين وسبأ وحمير في الجنوب ودولتي المناذرة والضرسنة في الشمال، وهما دولتان حديستان نسبيا ودول الأباط والتتريين والكنديين وبالأضافة إلى ذلك كانت دائما هناك مراكز سياسية هامة لم تأخذ شكل الدولة لكنها تمتعت بوضع سياسي لا يقل في أهميته عن وضع الدول ونخص بالذكر مكة ويثرب لما لهما من وضع سياسي خاص مكّتهما من الدخول في علاقات دولية ولما لهما أيضا من مكانة حضارية هامة في شبه الجزيرة العربية وخارجها، هذا بخلاف بعض المراكز الأخرى الهامة المنتشرة في شمال شبه الجزيرة وعلى ساحلي البحر الأحمر والخليج العربي، وعلى بحر العرب أو المحيط الهندي.

ويجب أن نلاحظ أنه من النتائج السلبية للتركيز على التاريخ السياسي لامبراطوريات الشرق الأدنى القديم أن تاريخ الشعوب السامية في المنطقة العربية قديما أصبح يدرس على أنه جزء من تاريخ الامبراطوريات في المنطقة وذلك بالتبعية السياسية. ونظرا لأن شبه الجزيرة العربية وقعت دائما بعيدا عن النفوذ السياسي والعسكري لامبراطوريات الشرق الأدنى القديم بسبب بعدها الجغرافي وامتدادها الصحراوي الذي صعب مهمة الجيوش الغازية لها فقد ظلت شبه الجزيرة العربية مساحة جغرافية ضخمة مهملة على خريطة التاريخ السياسي للشرق الأدنى القديم. وكان الأولى بالمختصين في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته أن يعالجوا تاريخ شبه الجزيرة العربية معالجة تتناسب مع وضعها السياسي المستقل عن إمبراطوريات الشرق الأدنى القديم بدلا من إهمالها كلية طالما أنها لا تتدرج تحت مظلة السياسية التي تخيلوها لتاريخ الشرق الأدنى القديم.

ومن الأمور المهمة أيضا فى التاريخ الميسى لامبراطوريات ودول
وديلات الشرق الأدنى القديم تحديد الدور الميسى العسكرى الذى لعبته شبه
الجزيرة العربية فى مصير امبراطوريات ودول الشرق الأدنى القديم. فظواهر
للعيان أن شبه الجزيرة عاشت فى عزلة ميسية عسكرية عن مسيرة تاريخ الشرق
الأدنى القديم. ولكن هذا غير صحيح إطلاقا، شبه الجزيرة العربية ظلت طوال
تاريخها القديم تفرز جماعات مهاجرة لأسباب اقتصادية. وكانت بلاد الوديان
المجاورة هى الوجهة الأساسية لهذه الجماعات، فتنجبت بصفة مستمرة الى بلاد
النهرين وإلى المنطقة السورية وإلى وادى النيل، وغرت من طبيعة البنية السكانية
فى هذه المناطق، وأثرت بهذه الأقوام البشرية المتتالية فى تغيير الأوضاع السياسية
فى منطقة الشرق الأدنى القديم لا عن طريق الغزو العسكرى ولكن عن طريق
التدخل الميسى غير المباشر، والحركة البشرية المستديمة داخل الشرق الأدنى
القديم. ولعل عذر المؤرخين هنا يتضح فى صعوبة اخضاع مثل هذا التدخل أو
التدخل الميسى للدراسة والتحليل التاريخى التقليدى الذى اعتاد أن يدرس تاريخ
الشعوب وعلاقتها من خلال الظواهر التاريخية الواضحة كالحروب والفتوحات
والتوسع العسكرى وخلاف ذلك من الأمور التاريخية التقليدية فى علاقات الشعوب.
ولكن لا عذر للمؤرخين فى اهمال هذا الجانب الهام وتوضيح دوره فى التأثير على
لأوضاع الشرق الأدنى القديم.

ويرتبط بالملاحظة النقدية السابقة ملاحظة أخرى وهى أن كتابة تاريخ
شعوب الشرق الأدنى القديم قد سارت فى اتجاهين خاطئين ولكنهما مقصودان
بطبيعة الحال. الأول وهو الاتجاه الذى أشرنا إليه سابقا وللخاص بدراسة تاريخ
شعوب الشرق الأدنى كشعوب خاضعة تابعة للامبراطوريات التى ظهرت من داخل
المنطقة مثل مصر وبلاد فارس وبلاد الأنضول، أو من خارج المنطقة مثل اليونان
والرومان. والاتجاه الثانى هو دراسة تاريخ شعوب الشرق الأدنى فى العصور التى

لم تظهر فيها امبراطوريات أو قوى كبرى مستقلة عن بعضها البعض. بمعنى أن هذه الشعوب من وجهة نظر مؤرخ الشرق الأدنى القديم فقدت كل الروابط الممكنة فيما بينها، وعلى هذا فتاريخها إقليمي بحت، وقد تُرس على هذا الأساس. حتى العلاقة أو الرابطة السيلمية إلى وحكت بينها في ظل الامبراطوريات أصبحت من وجهة نظر المؤرخ معدومة في أوقات الاستقلال عن الامبراطوريات. والهدف المقصود من هذا هو تفتيت وحدة شعوب الشرق الأدنى القديم خاصة وحدة مجموعة الشعوب العربية السامية، والنظر إلى هذه الشعوب نظرة انفصالية انعزالية على المستويات السيلمية والحضارية، وهي بلامك نظرة مغرضة خاطئة، ولا تمثل الواقع في تاريخ هذه الشعوب. فهي شعوب ترتبط فيما بينهما بروابط عضوية، وتاريخها متشابك مع بعضها البعض، وتجمعها عوامل متعددة تجعل منها وحدة ذات طابع قومي مستقل عن بقية الجماعات البشرية الموجودة حينئذ كما ستوضح فيما بعد.

٣- تأثير الفكر الاستعماري الحديث على عقلية مؤرخي الشرق الأدنى القديم ودارسي حضارته في الغرب:

فكما أن اهتمام المؤرخين بالتاريخ الحديث للمرب والمسلمين كان موجها وجهة سياسية تخدم للبلاد المستعمرة التي ينتمون إليها. فكنك أيضا كان اهتمامهم بالتاريخ القديم للشرق الأدنى يخدم أيضا النظرة الاستعمارية، حيث حاولوا اثبات عدم وجود وحدة قومية حقيقية تجمع شعوب المنطقة العربية قديما تأسيلا لفكرتهم الأساسية في تفتيت المنطقة العربية، وتجزئتها حديثا، واثباتا للنظرة الاستعمارية الساعية إلى فرقة هذه الشعوب واستئصال جذور الوحدة القديمة بينها من خلال وضع النظريات التاريخية والحضارية التي تحقق هذا الغرض، وترسيخ منهج ثابت لدراسة شعوب الشرق الأدنى القديم - خلاصة الشعوب العربية السامية - كشعوب مستقلة عن شبه الجزيرة العربية. والهدف من هذا كله تأكيد النزعة الإقليمية عند هذه الشعوب، وتفتيت علاقاتها ببعضها البعض.

ومن أهم النظريات التاريخية التى تم تطويرها وجعلها من المنهج الثابت فى دراسة تاريخ الشعوب العربية السامية القديمة للبعد عن اعتبار شبه الجزيرة مركزاً حضارياً لشعوب المنطقة السامية. والبحث عن مراكز جانبية بعيدة عن هذا المحور الرئيسى لوحدة شعوب المنطقة السامية قديماً. فقد ركزت مجموعة من المؤرخين على العبريين كمركز جانبية للشعوب السامية، بينما ركزت مجموعة أخرى على العراق القديم. ولم يثبت للنظرية الصحيحة فى هذا المجال. وهى اعتبار شبه الجزيرة العربية مركز الجانبية - سوى نفر قليل من المؤرخين المعتكفين فى الغرب وبعض المؤرخين العرب وإن كنا نزع بأن قضية مركز الجانبية هذه لم يهتم بها المتخصصون العرب فى تاريخ الشرق الأدنى القديم. ولم ترتفع عندهم إلى مستوى القضية الفكرية المستحقة للجدل والدفاع. ويجدر هنا أن نشير لى أن غالبية المؤرخين اليهود دافعوا عن العبريين القدامى كمركز ومحور لشعوب المنطقة العربية السامية وحضارتها، ودخلوا فى صراع فكرى مع أنصار البابلية المؤيدين لاعتبار بلاد النهرين مركز للجانبية الحضارى فى بيئة الشرق الأدنى القديم.

وننتج عن هذه النظرية السابقة اعتبار العرب شعباً لا قيمة له فى التاريخ القديم، وليس لهم وزن سياسى أو حضارى، تاريخهم غامض مجهول أو هكذا شاء له المؤرخون المعاصرون فى الغرب الذين تجاهلوا بلاد العرب، وأهملوا عن قصد فى عمليات البحث التاريخى والأثرى فى شبه الجزيرة العربية، وركزوا على التنقيب الأثرى فى منطقتى فلسطين والعراق القديم لاثبات أولوية كل منهما فى أن يكون مركز لحضارة الشرق الأدنى القديم، بالإضافة لى الهدف الواضح من عمليات التنقيب فى فلسطين وهو الرفع من شأن العبريين فى التاريخ القديم، وإثبات الجنود الاسرائيلية. والحقيقة أن محاولات تشويه وتحريف تاريخ الشرق الأدنى القديم - خاصة التاريخ العربى - محاولات مستمرة من الجانب اليهودى الاسرائيلى للبحث

عن جنود ثابتة للإسرائيليين في المنطقة وتأكيد الوجود الحالي من خلال ثبات الوجود في الماضي بخلق نظريات تاريخية زائفة بهدف تشويه وتحريف تاريخ منطقة الشرق الأدنى القديم لمصلحة الوجود الصهيونى الحالي في فلسطين المحتلة.

والحقيقة أن هذا الاتجاه المُرَيَّف لتاريخ شعوب الشرق الأدنى القديم ليس فقط اتجاها حديثا مرتبطا بحركة الاستعمار العالمية للشرق الأوسط الحديثة وبالحرية الصهيونية الحديث ، ولكنه اتجاه قديم بدأه مدونو التوراة. وهو اتجاه مقصود وموجه ضد القومية العربية قديما وحديثا. فقد لجأ مؤرخو التوراة الى كتابة تاريخ الخليقة من وجهة نظرهم وجطوه يسير في طريق التأكيد على الوجود الاسرائيلى قديما. ولم يسلم تاريخ العرب القديم من محاولات التزييف على أيديهم. فمع اعتراف التوراة بأبوة ابراهيم عليه السلام لكل من اسحاق واسماعيل كان من المتوقع أن ينال تاريخ اسماعيل وزريته نفس اهتمام التوراة بتاريخ اسحاق وزريته. ولكن حدث تعميم شديد ومباشر لأخبار اسماعيل وزريته في مقابل التركيز الشديد والمباشر على أخبار اسحاق وزريته من بعده. وكان من الممكن لو سارت الأمور سيرها الطبيعي أن تصبح التوراة مصدرا هاما من مصادر التاريخ العربى القديم، وذلك لو أن الذين دونوا التوراة وأرخوا أحداثها اهتموا بالتاريخ الاسماعيلى اهتمامهم بالتاريخ الاسحاقى. ولكن النظرة العنصرية لكتابة التوراة ومؤرخيها عملت على عزل الجماعة العبرية عن العرب، وفصل للتاريخ العبرى عن التاريخ العربى. وقد كان التاريخ العبرى حتى ذلك الوقت جزءا لا يتجزأ من التاريخ العربى القديم. فحاولت العنصرية التوراتية التخلص من هذا الرباط بالعرب والانتماء اليهم، وذلك بواسطة العزل المباشر بين تاريخ اسحاق وتاريخ اسماعيل وكثما لا ينتهين الى أب واحد وأسرة واحدة. إن ما حدث في التوراة إنما هو عملية بتر أو استئصال للتاريخ العربى واتكار مفاجئ له. وهناك أسباب لم تفصح عنها التوراة لهذا العزل المباشر

للتاريخ العبرى عن التاريخ العربى منها: أولاً: الرغبة العنصرية الملحة فى عدم شراك العرب فى العهد المقطوع مع الرب، وحتى يصبح العبريون هم شعب العهد دون العرب. ولو لم يحدث هذا لدخل العرب فى العهد عن طريق اسماعيل ولشاركوا العبريين فى الاختيار الالهى، وهناك ثانياً: الرغبة فى الاستئثار بعقيدة التوحيد وجعله توحيداً خاصاً بالعبريين، والاستئثار بالإله الواحد، وجعله إلهاً خاصاً للعبريين، وهناك ثالثاً: الرغبة فى الاستئثار بالنبوة وجعلها قصراً على العبريين واعتبارها أمراً يخص العبريين وحدهم ومن هنا نشأ مبدأ عدم الاعتراف بالنبوة خارج إسرائيل.

٤- نظرية الموطن السامى واللغة السامية الأم:

ومن النظريات الأخرى الهامة التى تم تطويرها لخدمة هدف تزييف حقائق تاريخ الشرق الأدنى القديم وتاريخ المنطقة العربية السامية بالذات نظرية الوطن السامى الأول واللغة السامية الأم. فعلى الرغم من الأدلة التاريخية واللغوية الكثيرة الدالة على أن بلاد العرب هى مهد العرب للساميين الأوائل، وأن اللغة العربية هى اللغة السامية الأم إلا أن مؤرخى الغرب خلال القرنين التاسع عشر والعشرين طرحوا هاتين المسألتين من أجل التشكيك فى القيمة الحضارية والتاريخية للعرب فى التاريخ القديم، ومن أجل تزييف حقائق تاريخ الشرق الأدنى القديم، وإعطاء الأولوية للحضارية لشعوب أخرى داخل المنطقة العربية السامية أو خارجها، حيث حدد بعضهم المهد السامى الأول فى بلاد النهرين، أوفى المنطقة السورية. كما قال بعضهم بموطن للساميين خارج المنطقة السامية ومنه هاجروا إلى المنطقة السامية. وكذلك بالنسبة للغة السامية الأم فقد اقترحوا لغات أخرى غير العربية لتمثل اللغة السامية الأولى والأصل الأول لكل اللغات السامية. وكان من الضرورى والمتوقع أن يكون للغة العبرية نصيب كبير من هذه الادعاءات حيث اعتبرها معظم المؤرخين اليهود ممثلة للغة السامية الأم، وتباروا فى إثبات قيمتها وقدمتها هافين

ايضا الى طمس الحقائق والأدلة التي تثبت حق اللغة العربية في أن تكون ممثلة
لغة للملمية الأم. وللأسف الشديد نجد أن بعض الدراسات العربية الحديثة قد
تناولت موضوع العهد الأول للمسلمين واللغة المملكية الأم دون وعى كامل بما يقف
وراء هذه القضايا من أيديولوجيات ودوافع استعمارية سياسية، ودون إدراك
لمحاولات العلماء اليهود بالذات طرح هذه القضايا على ساحة الفكر، وجعلها
موضوعا دائما للبحث والتنقيب من أجل تبرير الوجود الصهيوني الحديث. ومن
الواجب على المؤرخ العربي أن ينتبه الى هذه المزالق التي قدمت في شكل
نظريات علمية، ولكنها تخدم في الحقيقة أهدافا سياسية لواضعيها.

ثالثا: عروبة الشعوب (المملكية) القديمة:

بعد هذه الملاحظات النقدية الضرورية نحاول في الصفحات التالية تقديم
الصورة التاريخية والحضارية التي نعتقد أنها حقيقة بالمناسبة للتاريخ العربي القديم
وعلاقته بتاريخ الشرق الأدنى القديم، وبالمناسبة للحضارة العربية القديمة وعلاقتها
بحضارات الشرق الأدنى القديم. ونبدأ أولا فشير الى أن مؤرخي الغرب وبخاصة
المستشرقين منهم اتجهوا الى اختيار التسمية "المنطقة المملكية" للدلالة على ما نسميه
نحن بالمنطقة العربية في التاريخ القديم. وهي التسمية الصحيحة التي يتجنبها هؤلاء
المؤرخون عامة والمستشرقون منهم على وجه الخصوص الذين يحاولون كما
ذكرنا في الملاحظات السابقة للتخلص من كل ما يشير الى دور خاص للثقافة
العربية في تكوين شعوب المنطقة العربية في الشرق الأدنى القديم. واختاروا كبديل
للتسمية (عربي) التسمية (سامي) نسبة الى سام بن نوح المذكور في التوراة والتي
اعتمد عليها كثير من المؤرخين في تقسيم السلالات البشرية حسب أبناء نوح،
ومناطق استقرارهم بعد الطوفان. وهو في الحقيقة تقسيم سلالى غير علمى وغير
دقيق الأمر لذى اضطر كثيراً من العلماء في الفترة الأخيرة إلى التنازل عنه
واختيار بدائل أكثر دقة في هذا المجال. ويتطلب الأمر اجراء تعديل جزرى لبعض
المصطلحات التي مباد استخدمها في دراسات الشرق الأدنى القديم واستبدال

مصطلح " المنطقة السامية" بمصطلح " المنطقة العربية"، واستبدال لفظه "سامي" بلفظه "عربي" وذلك لأكهما أصدق فى التعبير عن الطبيعة الحقيقية لهذه المنطقة من بيئة الشرق الأدنى القديم.

ولكى يتضح سبب هذا التعديل فى المصطلحات لابد وأن نشير الى أن منطقة الشرق الأدنى القديم اشتملت على مجموعتين من الشعوب نطلق على المجموعة الأولى اسم مجموعة الشعوب الداخلية التى تكون قلب الشرق الأدنى القديم، والتى تتوحد فيما بينها بواسطة مجموعة من العوامل التى تجعل منها فى النهاية وحدة واحدة داخل الشرق الأدنى القديم. وهذه المجموعة الداخلية من شعوب للشرق الأدنى القديم تشتمل على العرب فى شبه الجزيرة العربية، وعلى شعوب المنطقة السورية(مثل الكنعانيين والآراميين والفينيقيين والفلسطينيين والعبريين وبعض الجماعات العربية الصغيرة كالموآبيين والآلوميين واليبوسيين وغيرهم).

وتشتمل المجموعة الداخلية أيضا على الشعوب التى سكنت منطقة بلاد النهرين بداية بالأكديين الذين انقسموا فيما بعد الى البابليين والآشوريين وقد اصطلح علماء حضارات الشرق الأدنى القديم على تسمية شعوب هذه المجموعة الداخلية باسم مجموعة الشعوب السامية. ونحن نسميها هنا باسمها الحقيقى وهو مجموعة الشعوب العربية للأسباب التى سنذكرها فيما بعد.

أما المجموعة الثانية من الشعوب التى اشتمل عليها الشرق الأدنى القديم فهى مجموعة من الشعوب المحيطة بالمنطقة العربية للداخلية. ويجوز لنا أن نسميها تجاوزا مجموعة الشعوب الخارجية فى مقابل تسمية المجموعة العربية باسم المجموعة للداخلية. وهذه المجموعة الخارجية تشتمل على مصر التى تقع الى الغرب من المجموعة للداخلية، وعلى ايران (فارم) التى تقع الى الشرق من المجموعة للداخلية، وتشتمل ايضا على بلاد الأناضول التى تقع الى الشمال من المجموعة للداخلية.

وهنا يجب أن نشير إلى أن هذه المجموعة الثنائية وهي المجموعة الخارجية من شعوب الشرق الأدنى القديم لا تربطها ببعضها البعض سوى علاقات سياسية عسكرية نتجت عنها مصالح اقتصادية. فمثلا علاقة مصر القديمة ببلاد فارس، أو علاقتها ببلاد الأناضول لا يمكن أن تفهم إلا في الأطر السياسية العسكرية التي وقعت داخلها هذه العلاقات. كما أن علاقة بلاد فارس بكل من مصر القديمة وبلاد الأناضول وعلاقة بلاد الأناضول بكل من فارس ومصر القديمة علاقة أملت ظروف الصراع السياسي والعسكري بين هذه الشعوب، ومن ناحية أخرى فإن علاقة هذه المجموعة الخارجية بالمجموعة الداخلية من شعوب الشرق الأدنى القديم كانت هي الأخرى علاقة موضوعة داخل أطر سياسية عسكرية في المقام الأول. فالشعوب المنتمية إلى المجموعة الخارجية وهي مصر وإيران (فارس) وبلاد الأناضول كانت شعوبا قوية وصاحبة أطماع سياسية واقتصادية في المنطقة الداخلية من الشرق الأدنى القديم. وقد ظهرت من هذه الشعوب امبراطوريات ودول قوية تمكنت من فرض سيادتها السياسية والعسكرية على شعوب المنطقة الداخلية، وحقق مكاسب اقتصادية كبيرة من خلال السيادة السياسية والعسكرية. وبالإضافة إلى العلاقات السياسية والعسكرية كانت هناك علاقات اقتصادية طبيعية بين شعوب المنطقة الخارجية من الشرق الأدنى (وهي مصر وإيران وبلاد الأناضول) وبين شعوب المنطقة الداخلية (وهي المنطقة السورية وبلاد النهرين وشبه الجزيرة العربية). وقد كان الجوار والحدود الجغرافية المشتركة سببا رئيسيا في نمو هذه العلاقات الاقتصادية الطبيعية مثل الجوار بين إيران وبلاد النهرين، وكذلك الجوار بين مصر والمنطقة السورية. فبين هذه الشعوب المتجاورة تطورت علاقات اقتصادية طبيعية إلى جانب تلك التي فرضتها ظروف الصراع

السياسى والعسكرى بين هذه الشعوب واننا أن نقول بكل تأكيد أن العلاقات الاقتصادية فى مجملها بين شعوب المنطقة الخارجية وشعوب المنطقة الداخلية كانت طبيعية أكثر من تلك التى كانت بين شعوب المنطقة الخارجية مع بعضها البعض. فهذه الأخيرة لم تتوفر لها ظروف الجوار ولا الحدود الجغرافية المشتركة فلم تتولد مصالح اقتصادية مشتركة فيما بينها. ولو حدث ذلك لوجدنا أن شعوب المنطقة الداخلية عادة ما تلعب دور الوسيط التجارى بين شعوب المنطقة الخارجية. فيلاد النهرين مثلا كانت حلقة الوصل بين إيران وبلاد الأناضول، كما كانت بلاد النهرين وشبه الجزيرة العربية حلقة الوصل بين إيران ومصر القديمة، كما كانت المنطقة السورية حلقة الوصل بين مصر وبلاد الأناضول.

وهكذا يتضح أننا أمام مجموعتين من الشعوب دخلت منطقة الشرق الأدنى والعلاقة الأساسية بين هاتين المجموعتين علاقة سياسية عسكرية. وهى فى معظم فترات التاريخ علاقة تضاد وعدم توافق فى الرؤية، وعلاقة صراع. كما أنه لم يجمع شعوب المنطقة الخارجية من الشرق الأدنى القديم سوى رغبتها فى فرض سيادتها على المنطقة الداخلية وقد أدى هذا فى معظم الأحوال إلى تجدد الصراع السياسى العسكرى بين شعوب المنطقة الخارجية حول المنطقة الداخلية وكثيرا ما كانت المنطقة الداخلية ميدانا لهذه الصراعات السياسية العسكرية الناتجة عن أطماع مصر وإيران وبلاد الأناضول فى فرض السيطرة على المنطقة السورية وبلاد النهرين وشبه الجزيرة العربية.

ولم تكن شعوب المنطقة الخارجية شعبا متنافرة على المستوى السياسى والعسكرى فقط، ولكنها أيضا كانت شعوبا متباعدة عن بعضها البعض على كل المستويات الأخرى. ولم تكن هناك علاقات أخرى تربطها سوى العلاقات السياسية والعسكرية. فهى من ناحية اللغة تتحدث بلغات مختلفة ليست بينها صلات قريى.

فاخرة مصر القديمة بعيدة كل البعد عن لغة إيران وعن لغات بلاد الاناضول كما أن لغة إيران بعيدة عن لغة بلاد الاناضول رغم الانتماء الى أسرة لغوية واحدة هي الأسرة الهندوأوروبية. كما أن هناك تباعدا جنسيا بين هذه الأطراف وتباعدا جغرافيا لوجود بلاد فاصلة فيما بينها. وهناك أيضا تباعد ديني رغم الاشتراك في الوثنية لكن هناك اختلاف واضح في الرؤية الدينية وفي أشكال العبادة. وهناك كذلك تباعد حضارى فكل منها تقريبا شكل حضارى مستقل وله مناطق نفوذه المستقلة والبعيدة عن بعضها البعض. وهذا كله يؤكد أن الصلات الوحيدة بين هذه الشعوب الخارجية كانت صلات سياسية عسكرية ويغلب عليها قصراع لا الوفاق..

رابعاً: أسس الوحدة الثقافية لشعوب المنطقة العربية داخل الشرق الأدنى القديم:

١. الوحدة الجنسية:

فى مقابل هذا التفكك فى علاقة مصر وإيران وبلاد الاناضول والمكونة لمجموعة الشعوب الخارجية داخل الشرق الأدنى القديم نجد أن المجموعة الداخلية (شبة الجزيرة العربية والمنطقة السورية وبلاد النهرين) قد ارتبطت فيما بينها بمجموعة من العلاقات التى جعلت منها وحدة واحدة داخل الشرق الأدنى القديم، وأدت بعلماء الحضارات الى تسميتها بالمجموعة السامية وإن كنا نفضل تسميتها بالمجموعة العربية. والسبب فى اختيارنا لهذه للتسمية يعود الى أن هذه المجموعة من الشعوب تعود جميعها الى أصل واحد وهو الأصل العربى. وفى هذا يقول سبأينو موسكاتي: "إن الصحراء العربية هى قلب الشرق الأدنى القديم وهى موطن المسلمين. والعرب بدو استغلوا بالرعى وأجبرهم قحط بلادهم على الخروج مرات متتالية إلى الأقاليم الخصبة المحيطة"^(١) فى الأقاليم الممتدة فى شكل قوس حولهم (الهلال الخصيب) ومنذ بدايات التاريخ وربما قبل ذلك، احتك العرب بشعوب مختلفة ولندمجوا فيهم مكونين تركيبات عرقية مختلفة فى مناطق متباعدة، فالى

الغرب فى وادى النيل اجتمعت العناصر السامية والحامية لكى يتكون الشعب المصرى. وفى الطرف الآخر من الهلال الخصيب حيث وادى الرافدين تقابل الساميون (العرب) مع السومريين. وعلى الشريط الساحلى السورى الفلسطينى وجد الساميون شعبيا يمكن أن نحكم عليهم من خلال أسماء الأماكن أنهم لم يكونوا ساميين. وقد تحققت السيادة للعرب الساميين فى كل هذه المناطق وفى مراحل التوغل العربى المتتالية تمت السيطرة للوافدين من الصحراء^(٢١). ويقول موسكاتى فى كتاب آخر "إن الشعوب للمتحدثة باللغات السامية أتت أصلا، وخلال أزمان تاريخية متعقبة، من الصحراء العربية فمصادرها التاريخية تسجل هذه الهجرات فالظروف الاقتصادية والاجتماعية للصحراء جعلت من الضرورى هجرة قبائل بدوية رعوية من الصحراء للاستيطان فى المناطق الخصبة المحيطة بالصحراء وتبنى أسلوب الحياة الزراعية. وهكذا فالشعوب للمتحدثة باللغات السامية تكون وحدة واحدة ليس فقط بسبب تجمعها فى منطقة واحدة وتحديثها بلهجات تنتمى الى لغة واحدة، ولكن ايضا بواسطة الاشتراك فى أصل ثقافى وتاريخى واحد. ولهذا فمن المعقول ألا نحصر التعبير (سامي) فى ميدان اللغة ولكن من حقا أن نتحدث عن الساميين وعن الشعوب السامية وعن الثقافة السامية"^(٢٢).

ويؤكد موسكاتى هذه الوحدة بقوله: "لقد كانت هناك وحدة حقيقية وتراثية لمجموعة الشعوب السامية. ولهذا السبب فإن دراسة هذه المجموعة لا تقوم على اساس من الجمع القصرى لعناصر ترتبط فيما بينها بمحض الصنف، ولكنها صورة لوحدة عضوية محددة تحديدا جيدا داخل التاريخ السياسى والثقافى للشرق الأدنى القديم"^(٢٣).

وقد تمكن علماء الحضارات السامية القديمة من تحديد عدد من الهجرات العربية القديمة الى مناطق الوديان فى الشرق الأدنى القديم مكونة فيما بعد مجموعة الشعوب العربية المنتشرة فى المنطقة. وأقدم هذه الهجرات اتجه الى وادى النيل

حوالى ٣٥٠٠ ق.م عن طريق شبه جزيرة سيناء أو عن طريق الشرق الأفريقى متجهة الى الشمال حيث زرعت نفسها فوق الطبقة الحامية من سكان مصر وفتحت هذا الاندماج فى الحاميين الشعب المصرى فى الفترة التاريخية التى قمت للكثير للحضارة الانسانية^(٢). وقد اتجهت هجرة مماثلة حوالى ٣٥٠٠ ق.م الى الشرق متجهة الى الشمال حيث وادى لرافدين الذى يسكنه السومريون قبل قدوم الهجرات العربية واندمج العرب فى السومريين وتحولوا الى الزراعة وتمكنوا من فرض سيادتهم الى أن أنشأوا أول دولة عربية سامية فى بلاد النهرين وهى دولة أكد حوالى ٢٣٧١ - ٢٢٣٠ ق.م.^(١) وحوالى منتصف الألف للثلاثة قبل الميلاد خرجت هجرة عربية جديدة جلبت أوكونت العموريين فى المنطقة التى تقع فى الشمال الغربى من الصحراء العربية وقد تكون العموريون من عناصر مختلفة من بينهم الكنعانيون الذين عاشوا فى المنطقة الغربية من سوريا وفلسطين بعد عام ٢٥٠٠ ق.م. كما اشتهروا ايضا على الفينيقيين الذين طوروا أول أبجدية للكتابة.^(٣)

وفيما بين ١٥٠٠ - ١٢٠٠ قبل الميلاد خرجت هجرات عربية جديدة الى نفس المنطقة السورية الفلسطينية تكون على أثرها العبريون فى جنوب هذه المنطقة، والآراميون فى الجزء الشمالى ولم تتوقف للهجرات العربية، فحوالى ٥٠٠ ق.م. كانت هجرة جديدة الأنباط فى الجزء الشمالى الشرقى من شبه جزيرة سيناء حيث اشتهرت عاصمتهم البتراء.

وهكذا نجد أن كل الشعوب التى حملت اسم الشعوب السامية ما هى الا شعوب عربية الأصل تعود بأصولها الى شبه الجزيرة العربية وأن لغاتها تطورت عن لهجات عربية قديمة^(٤). وقد أعطانا ظهور الاسلام ولطلاق العرب من داخل شبه الجزيرة الى خارجها الدعوة اليه صورة واضحة عن قدرة العرب على التأثير المباشر والفعال فى شعوب منطقة الهلال الخصيب مع الأخذ فى الاعتبار أن

الاسلام قد أضاف عاملا دينيا لم يكن متوفرا في حركة الهجرات السابقة ولكنه رسم لنا صورة واضحة لقدرة العربي على التحرك داخل منطقة الشرق الأدنى القديم، وأعاد وحدة هذه المنطقة على أصول من الثقافة العربية التى أصبحت بعد ظهور الاسلام ثقافة عربية اسلامية.

٢. للوحدة اللغوية:

وكما حملت الهجرات العربية الجماعات المكونة للشعوب فى المنطقة السورية الفلسطينية ومنطقة بلاد النهرين فقد حملت معها أيضا لهجاتها العربية التى اختلطت بلغات هذه المنطقة فتطورت مجموعة من اللغات التى اصطلح على تسميتها باللغات السامية وهى فى أصلها لهجات عربية تطورت الى أن أصبحت لغات مستقلة هى الأكديّة والكنعانيّة والآرامية والعبريّة والحشيّة وهذه الأخيرة تطورت على الأرض الأفريقيّة بتأثير من الهجرات العربيّة الموالية من جنوب شبه الجزيرة العربيّة الى أجزاء من الساحل الشرقى لأفريقيا وبعض المناطق الداخلية المتاخمة من إفريقيا. وقد اتفق علماء الحضارات السامية على أن كل هذه اللغات تعود الى لغة أصليّة اصطالحوا على تسميتها باللغة الساميّة الأم U^r Semitism وهى بالتأكيد اللغة للعربيّة، اللغة الأصليّة لكل موجات الهجرة العربيّة الى بلدان الشرق الأدنى القديم. وقد كان لهذه للوحدة اللغويّة دور كبير فى وحدة الثقافة العربيّة الساميّة للقديمّة وفى جمع الشعوب الساميّة القديمة حول بناء ثقافى واحد، وتفكير عقلى متقارب، وانتاج فكرى متشابه. ويشهد هذا كله على وجود عقليّة عربيّة ساميّة واحدة يمكن مقلرنتها وتحديد خصائصها فى مواجهة العقليّات الأخرى التى وجدت فى العالم القديم.

٣. الوحدة التاريخية:

لقد عاشت هذه المجموعة من الشعوب داخل منطقة جغرافية واحدة متشابهة في ظروفها المناخية، ويسيطر عليها الامتداد الصحراوي الذى تحيط به مناطق الوديان المختلفة الأمر الذى ساعد على اختلاط شعوب المنطقة ببعضها البعض وقد كان لحركة الهجرة المستمرة من قلب شبه الجزيرة العربية دور كبير فى لتمازج هذه الشعوب واتصهارها فى بوتقة واحدة وتقريب المسافات بين ساكن الصحراء وساكن الوديان. هذه الوحدة الجغرافية دعمتها عوامل التاريخ حيث شهدت المنطقة الظهور المتوالى للقوى والامبراطوريات السياسية من داخل المنطقة ومن خارجها والتي نجحت فى توحيد المنطقة سياسيا وتطویر نظم سياسية متشابهة، وبطبيعة الحال كان للقوى السياسية للدخالية الفضل فى تأكيد الوحدة السياسية للشعوب السامية وتقريبها ثقافيا من بعضها البعض بفضل خلق فرص الاحتكاك فيما بينها على المستويات السياسية والعسكرية والدينية والاقتصادية والحضارية. أما لقوى للخارجية فقد كان تأثيرها سلبيا على وحدة الثقافة فى المنطقة لأنها قوى غريبة صاحبة ثقافات أجنبية. ولكنها فى نفس الوقت دعمت الوحدة السياسية لهذه الشعوب بما أثارته من المشاعر السياسية للوحدة والاحساس بالمصير المشترك والعمل على التخلص من النفوذ الأجنبى عن طريق الوحدة. وقد خرجت الشعوب السامية من هذه التجارب التاريخية بوعى تاريخى مشترك، وبفكر تاريخى متقارب وباحساس بعلاقتها الأزلية ومصيرها المشترك بالإضافة الى تكوين رؤية أو فلسفة تاريخية متقاربة.

٤- الوحدة الدينية:

هذا وقد اشتركت مجموعة للشعوب العربية السامية فى الفكر الدينى حيث كانت معظم هذه الشعوب وثنية عبدت آلهة متشابهة فى الصفات والوظائف كما تشابهت شعائرها وطقوسها والمؤسسات الدينية فيها على اختلاف واضح بين البيئة الصحراوية والبيئة الزراعية التى عرفت حياة دينية وثنية معقدة أو مركبة فى مقابل الشكل البسيط الذى اتخذته وثنية القبائل الصحراوية. كما تعود بعض الاختلافات الدينية الى اختلاف البيئة. وقد ساعدت الاوضاع السياسية وظهور قوى سياسية دخلية على انتشار عبادة بعض الآلهة فى مواطن مختلفة وعلى زيادة الاحتكاك الدينى بين الشعوب العربية السامية. وقد ازداد هذا الاحتكاك الدينى مع تبلور فكرة التوحيد. وهى فكرة لها جذور راسخة فى التراث الدينى العربى السامى رغم طغيان الوثنية. فقد عرفت الشعوب السامية بعض أشكال التوحيد والتى كان أرقاها على الاطلاق التوحيد عند الاسرائيليين القدماء. وقد ساعد وجود فكرة التوحيد على سرعة انتشار المسيحية والاسلام فى منطقة الشرق الأدنى القديم بسبب هذا الاستعداد الفطرى لدى الساميين لتقبل التوحيد واعتناقه. وقد سار التوحيد قبل المسيحية والاسلام جنبا الى جنب مع الوثنية مع سيادة للوثنية فى معظم الأحوال. فقد عرفت الشعوب السامية فكرة الإله الأكبر المسيطر على أعداد من الآلهة الطبيعية التى تقوم بوظائف محددة ومعينة بينما جمع هذا الإله الأكبر كل الوظائف فى شخصه كما جمع أيضا كل الصفات التى نجدها موزعة على هذه الآلهة المتعددة. هذا وقد عرفت فكرة التوحيد غير المرتبطة بالطبيعة وعناصرها عند بنى اسرائيل من خلال مجموعة الأنبياء الذين ظهوروا فيهم ، ولكنها ظلت فكرة محدودة فى بنى اسرائيل ولم تنتشر خارج فلسطين بسبب اعتقاد الاسرائيليين فى خصوصية التوحيد وخصوصية الإله الواحد الذى دعى "إله اسرائيل". ولم ينتشر هذا التوحيد - فيما بعد - فى الشرق الأدنى القديم إلا عن طريق المسيحية والاسلام اللذين كانا لهما فضل القضاء على وثنية الشرق الأدنى القديم.

٥- الوحدة الثقافية الحضارية :

أدت العوامل السابقة الذكر وهي وحدة المنطقة السامية جغرافيا وتاريخيا وجنسيا ولغويا ودينيا إلى خلق ثقافة عامة لمجموعة الشعوب العربية السامية فنجدها تتشارك في كثير من عاداتها وتقاليدها وطرق تفكيرها وفي أسلوب حياتها وفي فهمها لعلاقاتها ببعضها البعض وعلاقتها جميعا بالمجموعات الأخرى المحيطة بها وإدراكها بتميزها عن هذه الشعوب في أسلوب الحياة وطرائق التفكير. ولقد تطور بالفعل بسبب هذه العوامل المذكورة عقلية عربية سامية متميزة عن عقليات الشعوب المجاورة أدت إلى خلق حضارة عربية سامية لها خصائصها الواضحة في المنجزات الحضارية للشعوب العربية السامية على المستويين الروحي والمادي. وقد توحدت المنطقة ثقافيا وحضاريا بفضل العوامل السياسية التي اتاحت ظهور قوى سياسية ذات حضارات قوية تمكنت من نشر ثقافتها وحضارتها وفتح فرص الاحتكاك الثقافي والحضاري بين الشعوب العربية السامية فخلقت في النهاية وبالتضافر مع العوامل الأخرى وحدة ثقافية حضارية لمنطقة الشعوب العربية السامية ميزتها عن أقرب الشعوب إليها داخل للشرق الأدنى القديم وهي مصر وإيران وبلاد الأناضول.

ومع هذا يجب أن نتذكر أن هذه الوحدة الثقافية الحضارية ظلت مستمرة في الوجود إلى زمن الغزو اليوناني للشرق الأدنى القديم والذي تميز عن كل ألوان الغزو الأجنبي السابق بأنه كان غزوا فكريا. فقد استغل الاسكندر الأكبر واتباعه الفتوحات العسكرية في نشر الثقافة اليونانية في الشرق الأدنى القديم فتعرضت هذه الوحدة الثقافية الحضارية للمنطقة العربية السامية لأول أزمة ثقافية في تاريخها. وقد استمر التأثير الثقافي اليوناني لفترة طويلة من الزمن ولم تنجح المسيحية في محو هذا الأثر حين انتشرت في الشرق الأدنى القديم لأنها حاولت التكيف مع الفكر اليوناني واستخدامه كوسيلة لشرح المسيحية ونشرها في العالم الغربي.

ويجب هنا أن نذكر للإسلام فضله في استعادة الوحدة الثقافية الحضارية للشرق الأدنى القديم ولمجموعة الشعوب العربية السامية خاصة. وقد كان الإسلام هو أساس الوحدة الثقافية الحضارية الجديدة للمنطقة العربية السامية بعد أن تم القضاء المبرم على الوثنية والحد من التأثير الفكري اليوناني والعودة بالدور العربي من جديد وذلك من خلال ظهور الإسلام في العرب أولاً وقيامهم بنشره وعودة اللغة العربية كلغة واحدة للشرق الأدنى القديم وانحسار كل اللغات السامية وغير السامية وعودة الوحدة الجغرافية والتاريخية، وقيام ثقافة جديدة واحدة لكل شعوب العالم انطلاقاً من فكرة عالمية الإسلام كدين. وهكذا أعطى الإسلام العرب فرصة جديدة لتوحيد المنطقة العربية على أيديهم كما تمت وحنيتها في الماضي على أيديهم أيضاً بسبب هجراتهم المستمرة وتكوينهم للشعوب العربية السامية القديمة واللغات العربية السامية القديمة.

وبهذا تظهر بوضوح أصول الوحدة الثقافية للمنطقة العربية في التاريخ القديم. وهي وحدة كان لسكان شبه الجزيرة العربية الدور الرئيسي فيها. وهو دور لعبته شبه الجزيرة العربية في تاريخ المنطقة قبل الإسلام وبعده. ففي الفترة السابقة على الإسلام ساعدت الهجرات العربية الموزعة في القدم على تكوين الشعوب للعربية في الشرق الأدنى القديم والتي عادت جميعها بأصولها الجنسية واللغوية والثقافية إلى شبه الجزيرة العربية، مع الاعتراف بالدور الخاص لكل بيئة من البيئات العربية السامية في التكيف مع الأصل الثقافي العربي للقادم إليها، وفي صبغه بشكلها البيئي الخاص الأمر الذي أدى إلى أن يتم الوحدة الثقافية للمنطقة داخل إطار من التنوع الذي سمح به تعدد بيئات الشرق الأدنى القديم، واختلاف في أسلوب التكيف مع الثقافة العربية، ومع الظروف التاريخية والجغرافية للمنطقة الأمر الذي أدى إلى تكوين مجموعة شعوب تعود إلى أصل واحد، لكنها تمكنت بفعل

ظروفها التاريخية من الاستقلال عن هذا الأصل رغم روابطها القوية به. هذا وقد أدت العزلة النفسية لشبه الجزيرة العربية إلى استمرارها في الحفاظ على الأصول الجنسية واللغوية والثقافية الأولى في الوقت الذي أثرت فيه العوامل التاريخية على الشعوب العربية السامية خارج شبه الجزيرة العربية فابتعدت كثيرا أو قليلا عن هذه الأصول العربية الأولى، واحتفظ إنسان شبه الجزيرة العربية بالمواصفات الأساسية الجسمانية والعقلية للإنسان العربي المسلم القديم. وظلت شبه الجزيرة تلعب دورها كخزان بشري تخرج منه على فترات متباعدة أقواف تتجه إلى هذه المناطق العربية السامية فتؤكد على مر الزمن عروبة المنطقة، وتدعم مع كل هجرة الأصول العربية لشعوبها، وتحفظ الوحدة الثقافية للمنطقة. وهو عمل لم يكن في إمكان أي شعب آخر من شعوب المنطقة السامية سوى الشعب العربي في شبه الجزيرة العربية.

ولهذا توصى هذه الدراسة بضرورة اهتمام الباحثين العرب والمسلمين بدراسة التاريخ العربي القديم على أصول جديدة تربط شعوب الشرق الأدنى القديم بشبه الجزيرة العربية وتجعل من شبه الجزيرة العربية محورا لهذه الشعوب ومركزا جاذبية لها كما كان الحال بالفعل في التاريخ القديم، ومن الضروري أن توجه الدراسات الخاصة بالتاريخ العربي القديم وجهة منهجية جديدة فتيعد عن تأثير دراسات المستشرقين ونظرياتهم في التاريخ العربي القديم وعزلهم لشبه الجزيرة العربية ولتاريخ العرب عن تاريخ شعوب الشرق الأدنى القديم وتوجيههم الأنظار إلى مراكز حضارية لهذه الشعوب خارج شبه الجزيرة العربية الأمر الذي أدى في النهاية إلى التقليل من الأهمية الحضارية لشبه الجزيرة العربية والتحقير.

وكما أن تاريخ شعوب المنطقة يجب أن يدرس في إطار التاريخ العربي العام فإن تاريخ العرب في بلادهم الأساسية وهي شبه الجزيرة العربية يجب أن

يكتب هو الآخر مرتبطاً بتاريخ المنطقة العربية السامية وبتاريخ الشرق الأدنى القديم عامة، فقد حرص المستشرقون على عزل شبه الجزيرة العربية عن تاريخ الشرق الأدنى القديم لأهداف سياسية استعمارية أو لأغراض دينية ثقافية. وندعو إلى ضرورة التركيز على أن يكون التاريخ العربي محورياً للتاريخ العربي السامي وأن نستحدث تسميات جديدة وتقسيمات صالحة لفهم هذا التاريخ فهما سليما وفي حدود ظروفه ومعطياته القديمة وليس في ظل نظريات استعمارية حديثة أو إيديولوجيات محدودة ضيقة تخدم نزعات اقليمية معروفة في المنطقة في تلريخها الحديث إذ أنه من الخطأ منهجيا وأخلاقيا أن ننظر إلى التاريخ في الماضي للعرب قبل الإسلام ولتاريخ الشرق الأدنى القديم نظرة متأثرة بل وملتزمة بتجاهات حديثة في تفسير التاريخ موجهة في معظمها وجهة سياسية أو حضارية ضيقة. ولا يجب أن نمير على هدى الاستشراق الذي يسعى إلى التحقير والتقليل من القيمة للحضارية للعرب قبل الإسلام وبعده وابعاد الانتظار عن أى فضل للحضارة العربية على الحضارة الانسانية وعلى الحضارة الغربية بالذات. وهو فضل كبير يجب التركيز في الدراسات الخاصة بالتاريخ العربي القديم على إبرازه كواحد من الأعباء العلمية الملقاة على عاتق المؤرخين العرب والمسلمين بعد إثباتهم عروبة المنطقة العربية السامية ووحدة ثقافتها القديمة.

الفصل الثاني

الفكر الأسطوري في الشرق الأدنى القديم والموقف العربي الإسلامي منه

لولا : مكتلة الأسطورة في حضارة الشرق الأدنى القديم

مما لا شك فيه أن العقل العربي قد عاش عصره الأطلوري مثله في ذلك مثل كل العقليات القديمة في فترة ما قبل التاريخ من عمر الإنسانية حيث كانت الأسطورة هي وسيلة الإنسان الأساسية للتعبير عن أنشطته المختلفة. ونظرا لأن العرب عاشوا في منطقة الشرق الأدنى القديم فقد أثروا وتأثروا بفكر الأسطوري لغنى الذى أنتجته هذه المنطقة التى تعد بحق من أكثر مناطق العالم القديم إبداعا للأسطورة، ومن أخصبها تربة لنشأة الأساطير وتطورها وانتشارها. كما كانت كذلك أكثر، تنطق العالم القديم تأثيرا على غيرها في مجال التفكير الأسطوري فمن هذه المنطقة انطلقت الموثفات الأسطورية والحكايات الخرافية تغزو فكر الشعوب المحيطة وتترك أثرها الدائم في أساطير العالم القديم^(١).

وبدخول الشرق الأدنى القديم فى العصر التاريخي^(٢) استمرت الأسطورة لفترة من الزمن تمارس تأثيرها القوى فى التركيب العقلي لشعوب هذا الشرق ومن بينهم العرب، إذ لم يكن الدخول فى العصر التاريخي يعنى القضاء على الأسطورة فقد استمرت كجزء لا يتجزأ من الحياة الدينية لهذه الشعوب حيث إن ما يسمى بالعصر التاريخي لم يأت بتغيير أو تعديل فى طبيعة الحياة الدينية لشعوب الشرق الأدنى القديم. فال تغيير الهام الذى حدث لم يمتد الى الحياة الدينية رغم التقدم الحضارى الهائل الذى شهنته المنطقة فى عصرها التاريخي. فقد ظهرت الى الوجود أهم الحضارات التى شهدتها المنطقة والتى سميت عند علماء الحضارة

بالحضارات التاريخية تمييزاً لها عن حضارات ما قبل التاريخ. وقد اشتملت هذه الحضارات التاريخية على حضارة مصر القديمة وحضارة بلاد النهرين وحضارات المنطقة السورية وتشمل على حضارة الكنعانيين والفينيقيين والفينيقيين والآراميين والعبريين. كما اشتملت الحضارات التاريخية على حضارة العرب قبل الإسلام والتي تعتبر من بعض الوجوه أقدم حضارات المنطقة وذلك لما للهجرات العربية القديمة الى بلدان المشرق الأدنى القديم من فضل في تكوين العقيدة العربية السامية القديمة، وانتشار جوانب من فكر العرب وعاداتهم وتقاليدهم في فكر الشعوب التي هاجروا اليها واختلطوا بها. كما اشتملت الحضارات التاريخية على حضارة الفرس واليونان وشعوب بلاد الاناضول، وكلها شعوب يضمها المشرق الأدنى القديم بمعناه الواسع الذي لا يقتصر فقط على الشعوب العربية السامية القديمة. بل يمتد ليشتمل على شعوب تنتمي الى الأجناس الهندوأوروبية والحامية الأفريقية. ويلاحظ على هذه الشعوب جميعها اشتراكها في تراث اسطوري متشابه على الرغم من اختلاف أجناسها. فقد زخر المشرق الأدنى القديم للواسع بالعديد من الآلهة القديمة التي اختلفت في تسمياتها، ولكن تشابهت في طبائعها ووظائفها وفي الفكر الأسطوري الذي نشأ حولها. وقد ساعدت الظروف السياسية الاقتصادية والحركة التجارية على سرعة انتقال الأفكار والموتيفات الأسطورية بين بلدان هذا المشرق الواسع. بل ان آلهة بعضها قد انتشرت عبادتها خارج حدود منطقتها الأصلية تحت اسم جديد وبفلسف الطبائع والوظائف أو مع بعض التغييرات التي تناسب البيئة الجديدة.

إن التغيير الاسمي الذي ميز بين حضارة ما قبل التاريخ وحضارة ما بعد التاريخ ينحصر في عملية اكتشاف الكتابة واستخدامها في تسجيل الاحداث الإنسانية، واتحصار الأسطورة أو ضعف دورها في عملية الحفظ الشفهي للتراث

الإنسانى. فقد بدأت الكتابة تضطلع بهذه المهمة كيدل للتراث الشفهى الذى بدأ يحل مكانه التراث المكتوب والذى استخدم بدوره لحفظ التراث الأسطورى ذاته. فقد تم تكوين الأساطير وكتابتها لى تتحول الأساطير بدورها من مادة تراثية شفوية الى مادة مكتوبة مدونة الأمر الذى ساعد على حفظها من الضياع.

ونعود فتشير الى أن عصر الحضارات التاريخية لم يأت بنهية للتفكير الأسطورى فى الشرق الأدنى القديم وذلك لأن التغيير الذى طرأ على الشرق القديم لم يكن تغييرا فى مجال التفكير الدينى، ويمكن القول أن التفكير الدينى فى عصر الحضارات التاريخية كان امتدادا للتفكير الدينى فى عصور ما قبل التاريخ لا يختلف عنه سوى فى التفاصيل وفى الرؤية الدينية المتطورة المتمعة التى تتلصب فكر الحضارات التاريخية، والتقدم الذى نتج عن هذه الحضارات فى كل مجالات الأنشطة الإنسانية. وربما كذلك فى ظهور بولار للشك الدينى الذى لم يتطور ليصبح فلسفة دينية واضحة حيث نجد بعض القصص والنماذج الأدبية التى بدلت تشكك على استحياء - فى قيمة الآلهة وتثير مسائل ترتبط بصفاتها المتناقضة. ولكن ظلت هذه النماذج تمثل استثناءات نادرة لقاعدة دينية أساسية تحتم الطاعة للآلهة والامستسلام لإرادتها حتى وإن تنقضت.

وكان مغزى بداية ظهور مثل هذا الشك هو فتح الطريق أمام العقل لى يفهم طبيعة الآلهة، ويضع هذه الطبيعة للتحليل العقلى. ويثير الشكوك حول قدرة الآلهة وإرادتها. ويفتح المجال أمام فكر دينى من نوع جديد يمكن أن نسميه بداية بفكر عقلانى معاد للفكر الأسطورى المسيطر على العقل الإنسانى. وقد تمخض عن هذا الفكر العقلانى نوعان من الفكر المعادى للأسطورة أولهما فكر دينى اعتمد على العقل، ولكنه استمد رؤيته الدينية من مصدر غير إنسانى وهو الوحي الإلهى، وكان هذا من خلال ظهور فكرة التوحيد كما مثلتها ديانة بنى اسرائيل. والنوع الثانى من الفكر المعادى للأسطورة اعتمد أيضا على العقل. ولم يكن هذا الفكر العقلى الجديد

المعدى للأسطورة سوى الفكر الفلسفى كما عرفه اليونان^(١١) حيث اعتمد على العقل اعتمادا كليا رفضا للمعرفة التى لا تخضع للتحليل العقلى. ومن هنا تم رفض المعرفة الأسطورية لخروجها كثيرا على حدود العقل وعدم خضوعها للتحليل العقلى^(١٢) وقد تلقى الفكر الدينى الجديد مع الفكر الفلسفى فى الاعتراف بالعقل وإعطائه دورا كبيرا كمصدر للمعرفة. واختلف الفكران فى مسألة الوحي الإلهى كمصدر خارجي للمعرفة لا يخضع لميطرة العقل كمفسر للوحي ومحال لمضمونه. بينما أفكرت الفلسفة الوحي كمصدر للمعرفة ولم تعترف إلا بالعقل كمصدر أول وأساسى للمعرفة الإنسانية. وليس هنا مجال الحديث عن الفروق بين الوحي والعقل كمصدرين للمعرفة وسنكتفى بتحديد موقف كل منهما من التفكير الأسطوري وهو - كما ذكرنا - موقف متشابه إلى حد كبير رغم الاختلافات الأساسية المعروفة بين الدين التوحيدى المعتمد على الوحي الإلهى والفلسفة المعتمدة على العقل. وهذا الاتفاق على رفض الأسطورة من الجانبين كانت ركيزته الأساسية عدم خضوع الأسطورة للعقل وخروجها على حدوده فى الوقت الذى اعتمد فيه كل من الوحي والفلسفة على العقل وقيمته كمصدر للمعرفة على الرغم من الاختلاف حول طبيعة الدور الذى يلعبه العقل فى المعرفة.

ثانيا: للتوحيد وموقفه من الفكر الأسطوري

هناك موقفان للدين من الأسطورة والفكر الأسطوري. موقف من الممكن أن يوصف بأنه إيجابى تجاه الأسطورة وهو للموقف الدينى الوثيى أو الطبيعى. والموقف الثانى موقف سلبي تماما ومضاد للفكر الأسطوري وهو الموقف الدينى التوحيدى. ففى الديانات البدائية الوثنية المرتبطة بالطبيعة ارتباطا عضويا نمت الأسطورة كوسيلة تعبير دينية تتناسب مع البنية العقلية للإنسان فى عصور نشأته الأولى فى أحضان الطبيعة، وفى ظل تقديسة للطبيعة وعناصرها. وهى عصور كان الإنسان نفسه جزءا لا يتجزأ من الطبيعة ولم يكن مستواه العقلى يسمح له

بالاستقلال عن الطبيعة التي كانت محل تقديسه لما كانت تثيره في نفسه من مشاعر الرهبة ولما تملكه الطبيعة من قوى عجز الإنسان عن فهمها وكشف أسرارها. والديانات القديمة دلت طبيعياً بمعنى أن الإنسان فيها استمد آلهته وأفكاره الدينية من الطبيعة المحيطة به. فالدائرة التي يعيش فيها الإنسان اشتملت على عدد من الكائنات الطبيعية التي قسمها الإنسان لما تملك من قوى خيرة أو شريرة أو قوى متناقضة تجمع بين الخير والشر للإنسان. وقد كوّن الإنسان مع هذه الكائنات الطبيعية عائلة طبيعية واحدة، وارتبط معها في علاقات مباشرة وقد عبر عن هذه العلاقات في لغة طبيعية كانت الأسطورة وسيلتها المناسبة..

وقد كان التوحيد بمثابة ثورة على الفكر الديني الطبيعي. فقد أعطى التوحيد للعقل انطلاقته الأولى في سبيل الوصول إلى حقيقة الدين. فالتوحيد في أساسه دعوة عقلية إلى التكبر في شئون الطبيعة والكون من أجل تخليص الإنسان من قبضة الطبيعة، وتحريره من تأثيرها الديني الذي أوقعه في دائرة التعدد المولكب لتعدد العناصر الطبيعية. فقد كان تعدد الآلهة استجابة إنسانية لتعدد عناصر الطبيعة في وقت لم يكن العقل الإنساني قد توصل إلى وسائل عقلية للسيطرة على الطبيعة. ومع التطور التاريخي للتحكم العقلي في الطبيعة وعناصرها بدأت تقل بالتكريج درجة تقديس الإنسان للطبيعة. وبدأ للعقل يبحث عن القوة المتحكمة في الطبيعة. ويعتقد أن هذا البحث مر بمرحلة داخلية أي من داخل الطبيعة فتم الوصول في بعض الحضارات التاريخية إلى تخصيص عنصر طبيعي واحد بالعبادة والتقديس، أي الانتقال بالفكر الديني الطبيعي من الإيمان أو الاعتقاد في عناصر إلهية متعددة إلى الاعتقاد في عنصر إلهي واحد يمثل عنصر طبيعي واحد يمتلك في ذاته مجموع القوى التي كانت تمتلكها للعناصر الطبيعية المتعددة. وهكذا ظهرت في بعض ديانات الحضارات التاريخية حركات دينية تركز العبادة في إله طبيعي أكبر مسيطر على الآلهة الصغرى مع اختلاف لدى هذه الديانات في تحديد هذا العنصر

الطبيعى وفقا لظروفها البيئية الطبيعية. وكان من أبرز هذه التطورات الدينية حركة إخناتون فى مصر القديمة ولقى اعتبرت الشمس ممثلة لهذا الإله الطبيعى الأكبر فأقررت له العبادة مع ميول واضحة إلى عدم الاعتراف بالوهية للعناصر الطبيعية الأخرى، فكلفت الإخناتونية أكبر خطوة لتخت فى التاريخ الدينى للعالم القديم إلى التوحيد الخالص لدخل الطبيعة. ولكن لظروف دلخية وخارجية لم يكتب للإخناتونية النجاح الذى كان ينتظرها، والتي ربما انتهى بها إلى اتخاذ للخطوة الجريئة التالية، وهى الخروج بفكرة الإله الواحد من داخل للطبيعة إلى خارجها.

هذه الخطوة للجريئة تم الاحتفاظ بها لى يتم الإعلان عنها عن طريق الوحى الإلهى إلى الأنبياء والرسل عليهم السلام. والإعلان عنها لم يأت متأخرا إذ أنه لم يخضع لعملية التطور الطبيعى للأتسان لدخل الطبيعة، ولم يخضع أيضا لمسألة التطور العقلى للإنسان والذى لم يصل به إلى فكرة للتوحيد خارج حدود الطبيعة وبعيدا عن تأثيرها الدينى الهائل. فالدعوة إلى التوحيد غير الطبيعى دعوة يعود بها أهل التوحيد إلى بداية للخليقة فى اليهودية والمسيحية والإسلام إقرارا بقد التوحيد وعودته إلى آدم أول الخلق. وهذا يعنى أن الاتجاه للتوحيدى وهو الأصل فى التدين قد سار جنباً إلى جنب مع للتيار الطبيعى الوثنى، وأن هناك فترات من التاريخ الدينى للبشرية شأهت الدعوة إلى التوحيد فى مشكلة الطبيعى والتوحيد فى مشكلة الميتافيزيقى. فدعوة إخناتون مثلاً كانت قريبة للعهد بدعوة موسى عليه السلام، وكذلك كانت من قبل دعوة إبراهيم عليه السلام تزامنهما أو تسبقهما دعوات إلى التوحيد الطبيعى فى بلاد النهرين أو فى المنطقة السورية وبلاد العرب. والغالب أن دعوات الأنبياء والرسل عليهم السلام إلى التوحيد الميتافيزيقى كانت بمثابة محاولات لتوجيه العبادة فى زمانهم من التركيز على الطبيعة فى عناصرها - قلت أو كثرت - إلى للبحث عن الإله الواحد خارج للطبيعة فهى دعوات ميتافيزيقية سابقة على ظهور الفلسفات الميتافيزيقية عند اليونان بالآلاف السنين. ولعل أهم ما

يميز التوحيد الميثاقى أنه توحيد يعتمد على العقل المستند إلى الوحي في توجيه الإنسان في مجال التفكير الدينى إلى معرفة حقيقة الطبيعة المتغيرة للطبيعة، والتي مع اكتشافها التدريجى تم وضع الطبيعة في إطارها الصحيح كمخلوق قابل للتغير. وينطلى عليها ما ينطلى على الإنسان من متغيرات تشير إلى عدم ديمومتها وإلى خضوعها إلى قوانين خارجة على طبيعتها المادية. وبسبب هذه البنية العقلية للتوحيد طرأ على الدين الطبيعى عدة تغييرات جذرية فى الفهم التوحيدى للطبيعة من بينها أن العلاقة الرابطة بين الإله الواحد والمعبود ومن يعبدونه ليست علاقة مادية لأن الإله ليس إلهاً مادياً محسوساً كآلهة الطبيعة. إنه ذات إلهية مستقلة عن الطبيعة ولا يمكن تجسدها أو تمثيلها فى أية صورة من الصور الطبيعية للمخلوقة. فهو إله منزّه عن الطبيعة والخلق. والعلاقة بينه وبين الطبيعة والخلق ليست علاقة مادية. فهو إله لكل الطبيعة والخلق لأنه للخلق لكليهما، وعلاقته بهما يعبر عنها من خلال الطاعة الواجبة على المخلوق تجاه الخالق. وفكرة الخلق لم تعد فكرة مادية تتم من خلال التقاء عناصر طبيعية إلهية ولكنها تتم من خلال الإرادة الإلهية. للخلق يتم من خلال الأمر الإلهى كما عبرت عنه التوراة بعبارة "ليكن نور فكان نور" أو من خلال التعبير القرآنى الصريح "كن فيكون". كما أن الإله الواحد إله حى لا يموت لأنه ليس كائناتاً مادياً يتعرض لما كانت تتعرض له آلهة الطبيعة من متغيرات طبيعية تجعلها غير قادرة على الاستمرار فى الوجود. ومن صفات الإله الواحد سيطرته على الطبيعة والتاريخ وهو القادر على تغيير مسيرة التاريخ وتغيير القانون الطبيعى.

وكان من الضروري أن تتغير اللغة المستخدمة للتعبير عن العلاقة بين الإله الواحد وبين خلقه. ومن هنا كانت لغة الوحي لغة علاقة مفهومة للإنسان المكلف بتنفيذ الأحكام والشرائع الإلهية المكونة لمادة الوحي الإلهى والهادفة إلى تنظيم الحياة الإنسانية على أسس من التشريعية الإلهية. ولغة الأسطورة تعجز عن التعبير

عن هذا المضمون الجديد الدين. فهي لغة يختلط فيها المعقول باللامعقول والحقيقي والوهمي في لغة رمزية غير مباشرة وفي لغة غامضة استمدت غموضها من الطبيعة المجهولة في معظمها للإنسان. ومع انتهاء تقديس الطبيعة تغيرت اللغة الدينية فأصبحت لغة عاقلة لاجال الخلط فيها بين المعقول واللامعقول أو بين التاريخي والأسطوري. هذه الثورة على الطبيعة كانت ثورة عقلية حولت وسيلة التعبير إلى لغة عقلية هي أساس الاتصال بين الإنسان والإله الواحد. والوحى الإلهي ماهر إلا خُطب عقل لتوصيل رسالة إلهية إلى الإنسان بطريقة مباشرة تخاطب للعقل والمنطق في لغة غير أسطورية يفهما الإنسان فهما مباشرا

هذا التغير في لغة الدين أدى إلى تطور موقف معاد ومضاد للغة الأسطورية. ورفضت الأسطورة رفضا مطلقا بسبب عدم عقلانياتها وعجزها في التعبير عن اللغة الجديدة في الدين وهي لغة العقل، لغة الخطاب الواضح المباشر الذي تستند إليه عملية التكليف الإلهي للإنسان والذي يقوم على اللغة المفهومة البعيدة عن الرمزية والغموض. والطاعة الإنسانية للإرادة الإلهية تقوم على أساس من الفهم الصريح لمضمون الإرادة الإلهية.

إذا كانت لغة التوحيد هي لغة العقل وهي لغة مضادة للمنطق الأسطوري فكيف نفسر احتواء الدين للتوحيدي على العناصر الغيبية والإعجازية؟ وماهي علاقة الغيبى والإعجازى بالأسطوري؟ ويرجع طرح هذا التساؤل إلى وجود علاقة ظاهرة بين الأسطوري والغيبى والإعجازى تجعل من وجود الغيبى والإعجازى في الدين التوحيدي أمرا يتناقص ظاهريا مع الاعتماد على العقل في طبيعة الدين التوحيدي. وهذه العلاقة الظاهرة بين هذه العناصر لثلاثة أنها جميعا تشير إلى بنية فكرية غير عقلية كناسم مشترك بينها. فالأسطوري يعبر عن منطق للتفكير مستقل بذاته، ولا يدرك ادراكا عقليا مباشرا إما لتباعد الزمن بيننا وبينه، أو لأن اللاعقلية جزء لا يتجزأ من الأسطوري، أو لأنه يعبر عن عوالم وكتابات بعيدة عن متناول

العقل البشرى أو كانت كذلك فى زمانها. والغيبى هو ما لا يدرك إدراكا مباشرا عن طريق العقل، أو ما له صلة بعوالم بعيدة عن إدراك العقل، أو ما ليس له وجود حقيقى فى عالم المادة ويصعب على العقل تصوره . أما الإعجازى فهو ما يخرج على القدرة العقلية والجسمانية للبشر معبرا عن أمر خارق للعادة ولا يصنفه العقل.

والإجابة على هذا التساؤل تشير أولا إلى أن عنصر اللامعقول المشترك فى كل من الأسطورة والغيبيات والمعجزات مختلف فى الأسطورة عنه فى الغيبيات والمعجزات. والحقيقة أن هناك اختلافا فى الطبيعة والوظيفة بين وجود غير المعقول فى الأسطورة ووجوده فى كل من الغيبى والإعجازى. فاللامعقول فى الأسطورة جزء لا يتجزأ من بنية الأسطورة. وفى هذا يقول ليفى شتراوس: "يواجه دارس الفكر الأسطورى بموقف يبدو متناقضا لأول وهلة. فمن ناحية يبدو أنه فى مسيرة أسطورة ما من المتوقع حدوث أى شىء، إذ أنه ليس هناك منطق أو استمرارية. فإى خاصية يمكن أن تنسب إلى أى موضوع، وأى علاقة ممكنة يمكن أن توجد. فمع الأسطورة يصبح كل شىء ممكنا" (١١).

أما بالنسبة للغيبى فى الدين التوحيدى فوجوده ليس مناقضا للعقل، ولكنه ليس خاضعا للإدراك العقلى المباشر، وإنما هو قابل للتعطيل العقلى بسبب كونه مرتبطا بالنظام الدينى التوحيدى وهو كما أسلفنا نظام عقلى. والاعتقاد فى الغيبيات إنما هو تلبية لمبدأ الطاعة الذى هو أساس للتدين فالدين هو الطاعة والإستسلام للإرادة الإلهية. والطاعة الحقيقية تظهر فيما هو غيبى لأن ما هو واضح من أمور الدين قد يكون وضوحه علة الاعتقاد فيه بمعنى أن الاعتقاد القائم على دليل من العقل أيسر من الاعتقاد فيما لا دليل عليه من العقل. والطاعة فى الثانى أقوى من الطاعة فى الأول. ولذلك كان الايمان بالغيب أحد الأركان الأساسية فى الاعتقاد لأنه تعبير مباشر عن الطاعة لئلا تون تردد وبلا كيف. ولايعنى الايمان المباشر بالغيب تعبيراً عن الطاعة للإله أن الغيب غير عقلى أو أنه لا يخضع للإدراك العقلى إذ أنه من

خلال العالم المحسوس يمكن تصور بعض عناصر من الغيبيات. فالإيمان مثلاً بالثواب والعقاب الأخرى يمكن تصوّره - وهو أمر غيبي - فى صورة نمائية من خلال الثواب والعقاب الدنيوى أى الذى يقع بالإنسان فى حياته الدنيا. ويمكن إدراك الغيبي أيضاً إدراكاً عقلياً من خلال وظيفته فى الدين للتوحيدى ولترابطه ببنية الدين التوحيدى فهو، فى جانب من جوانبه، معبر عن حقيقة الإيمان. فالطاعة كجوهر للدين تظهر أكثر ما تظهر فى الاعتقاد بالغيب والإيمان به كما أن البنية الأخلاقية للدين التوحيدى تستوجب عقلياً ضرورة وقوع للثواب والعقاب الأخرى، وتحقق كل ما يرتبط بالثواب والعقاب الأخرى من أمور غيبية كالبعث والجنة والنار والصراط وغير ذلك من المعتقدات الخاصة بعالم ما بعد الموت ومن ناحية أخرى يرتبط الإيمان بالغيب بصفة عقلية مرتبطة بطبيعة الإلهية. فالغيب يقع فى دائرة العلم الإلهي^(١٥) وفى دائرة القدرة الإلهية والإيمان بالغيب امتداد للإيمان بهذه الصفات الأساسية فى الذات الإلهية.

أما عن الإعجازى فهو ليس أيضاً ضد العقل. ولكن المعجز فوق العقل أى أنه يتعدى حدود القدرة العقلية للإنسان. وعلى هذا الأساس كانت المعجزة فى الدين التوحيدى وسيلة لاثبات القدرة الإلهية والمسيادة الإلهية على الطبيعة والتاريخ بما يحدث فيهما من خرق لطبيعتها تثبت المسيادة الإلهية على القانون الطبيعى والتاريخى. ونجد المعجزة تظهر فى مجالين إسلاميين مجال البرهنة على القدرة الإلهية، ومجال أخلاقى مرتبط بالثواب والعقاب، والذى عادة ما يأخذ شكلاً إعجازياً. والمراجع لتاريخ الأنبياء فى علاقاتهم بأقوامهم سيكتشف أن المعجزة كانت دائماً وسيلة من وسائل الثواب والعقاب لهؤلاء الأقوام، بالإضافة إلى معجزات البرهنة على وجود الله وقدرته وكوسيلة من وسائل تحقيق طاعته والإيمان به.

ثالثاً: موقف اليهودية من التفكير الأسطوري

وضّحنا في الصفحات السابقة وضع الأسطورة في الدين التوحيدي وهو كما أكدنا موقف مضاد للتفكير الأسطوري بسبب بنيته غير العقلية. ثم وضعنا كذلك العلاقة بين الأسطوري والخيبي والإعجازي لكونهما ليسا ضد العقل ولكنهما فوق القدرات العقلية للإنسان، ولدورهما في طبيعة الإيمان من ناحية، وطبيعة الإله الواحد من ناحية أخرى. والآن نوضح بشيء من التفصيل للموقف الخاص لكل من اليهودية والمسيحية تجاه التفكير الأسطوري.

وبدلية نقول إن اليهودية والمسيحية كمرحلتين في تاريخ الدين التوحيدي قامتا على أسس عقلانية، واتخذتا من الأسطورة موقفاً سلبياً رافضاً لها، كما أنهما اعتمدتا على الخيبي والإعجازي بنص المعاني التي تم توضيحها فيما سبق. ولكن مرّت كل من اليهودية والمسيحية بتطورات تاريخية أدت إلى تغيير هذا الموقف خاصة فيما يتعلق بالسماح لعناصر من الفكر الأسطوري بالتسرب إلى الديانتين وبوسائل مختلفة رغم الموقف الرافض ظاهرياً للأسطورة.

بدأت ديانة بني إسرائيل كديانة توحيد، وبالتالي لم يكن للأسطورة دور في نشأتها. وليس أمامنا سوى القرآن الكريم لكي نستمد منه صورة عقلية لديانة بني إسرائيل لأن المصادر الإسرائيلية متأخرة في الظهور عن الشكل التوحيدي لإيانية بني إسرائيل. وللتوراه نفسها لا يمكن الاعتماد عليها اعتماداً صريحاً في إعطاء تصور عقلاني لديانة بني إسرائيل. ونقصد بالتصور العقلاني، التصور الديني الخالي من التفكير الأسطوري. فقد امتلأت التوراه بأشكال مختلفة من القصص الأسطوري يحيطنا نحكم على عدم أصالتها، وأنها نتاج لتأثيرات مختلفة على العقلية الإسرائيلية خلال التاريخ القديم كما منشرح فيما بعد والقرآن الكريم يصور لنا ديانة أنبياء بني إسرائيل على أنها ديانة عقلية رافضة للخرافات والأساطير ومعتمدة على الوحي الإلهي الذي لا يتطرق إليه الأسطوري في أي منحى من مناحيه. صحيح أن النقد القرآني لديانة بني إسرائيل يشير إلى تسرب عناصر وثنية إلى هذه الديانة

وظهور قصص أسطوري، وحدثت انحرافات عديدة في المسيرة الدينية لبنى اسرائيل. لكن يقابل هذا النقد القرآني للوضع الدينى الإسرائيلي وصف إيجابى لديانة أنبياء بين اسرائيل فهم الممثلون للدين الصحيح فى نظر القرآن للكريم وهم إنما كفوا يدعون لى إسلام سابق على ظهور الإسلام فى التاريخ، فدعوتهم قامت على أساس التوحيد للخاص. وكانت جميعها دعوات عقلية تخاطب العقل الاسرائيلى القديم، وتستخدم معه الحجج والبراهين العقلية، وتحض على استخدام العقل فى فهم الدين وللوصول الى حقائقه، وتدعو الى التدبر والتفكر فى أمور الكون والطبيعة من أجل الوصول إلى حقيقة الخالق الممير للطبيعة والكون. والمقارن لمادة القرآن الكريم عن بنى اسرائيل والمادة الواردة عنهم فى التوراة يلاحظ مباشرة اختلاف اللغة الدينية المستخدمة حيث يستخدم القرآن للكريم لغة دينية مباشرة لا تحتمل التأويل وتخلو من الرمز، كما يخلو القصص القرآنى الخاص ببنى اسرائيل عن مثيله فى التوراة من الحشو الأسطوري، والميل الى التعبير الخرافى واستخدام القصص للدينى استخدما عنصرى لخدمة أهداف قومية، وخلق للقصص المناسب لدعم هذه الأهداف، والخلط الواضح بين التاريخ والدين، واستخدام الأول لخدمة الثانى الى غير ذلك من الوسائل الاسطورية والتاريخية التى دعمت بها القصة الدينية فى التوراة.

وهناك عدد من العوامل الهامة التى أدت إلى ردة ديانة بنى اسرائيل الى للتراث الأسطورى للشرق الأدنى القديم وأخذها عنه. والعامل الأول يختص باستعادة ديانة بنى اسرائيل لصفة جوهرية من صفات الديانات الوثنية فى الشرق الأدنى القديم ألا وهى صفة الطبيعية وكانت كديانة توحيدية قد خلت من هذه الصفة. ولكن دخول ديانة بنى اسرائيل لأسباب تاريخية فى احتكاك بالديانات الوثنية الطبيعية المحيطة بها أدى بها الى الوقوع تحت تأثير هذه الديانات خاصة وأنها ديانات تابعة لحضارات قوية فى المنطقة^(١٦) وأول فرص الاحتكاك وقعت لظروف

اقتصادية أجبرت جماعة كبيرة من بنى اسرائيل زمن يعقوب عليه السلام إلى الهجرة إلى مصر حيث عثقت هذه الجماعة ما يقرب من خمسة قرون كاملة في بيئة حضارية ديانتها وثنية طبيعية. ومما لا شك فيه أن التوحيد الاسرائيلي دخل في مرحلة من التدهور والضمحل. ووقعت للجماعة العبرية في مصر تحت التأثير الحضارى الدينى الشامل للمصريين. لذا كانت دعوة موسى في مصر موجهة أساساً إلى بحث للتوحيد من جديد في بنى اسرائيل، ثم دعوة المصريين إليه بعد ذلك، وقد انتقلت العديد من العادات الدينية المصرية القديمة إلى ديانة العبريين بل نكل قصة العجل الذهبى على أنهم وقعوا في عبادة بعض الآلهة المصرية القديمة وليس هنا مجال ذكر مظاهر التأثير الحضارى القديم ولكن نحيل للقارئ الكريم إلى كتابين هامين في هذا المجال أولهما كتاب جيمس فريزر عن الفولكلور في العهد القديم^(١٧) وكتاب تيوردور ريك عن الطقوس الوثنية في الديانة اليهودية^(١٨).

وإلى جانب التأثير المصرى القديم وقع الاسرائيليون تحت التأثير الحضارى الكنعانى، وذلك بعد تمام خروجهم من مصر، ودخلهم أرض كنعان في القرن الثالث عشر قبل الميلاد. ويستمر هذا التأثير الدينى الكنعانى لفترة طويلة من الزمن. ويكفى أن نذكر أن تأثير الثقافة الدينية الكنعانية على الاسرائيليين كان للموضوع الأساسى لنقد أنبياء بنى اسرائيل في عصر النبوة للكلامىكية بداية من القرن الثامن قبل الميلاد وحتى القرن الرابع قبل الميلاد. فقد جاهدت حركة النبوة في بنى اسرائيل جهاداً مريراً في سبيل تخلص عقائد الاسرائيليين من العناصر الوثنية الكنعانية ومن للتأثير الكنعانى الذى بلغ ذروته في تخلق بعض ملوك اسرائيل الشمالية عن الإله يهوه، ووقعهم في عبادة آلهة كنعانية.

ويأتى بعد ذلك تأثير منطقة بلاد النهرين على ديانة بنى اسرائيل بداية من أحداث الغزو الآشورى لمنطقة اسرائيل في الشمال وحتى المسيب البابلي، وما نتج عن هذين الغزوين من تهجير لجماعات بنى اسرائيل إلى بلاد النهرين ووقوع هذه

الجماعات تحت التأثير الشامل لحضارة وديانة بلاد النهرين، ويعتقد أنه خلال هذه الفترة الممتدة من القرن الثامن قبل الميلاد وحتى بداية العصر الفارسي عام ٥٣٨ ق.م. انتقل إلى التراث الاسرائيلي القديم كل القصص الاشوري البابلي المرتبط بالخلق والتكوين والطوفان. والذي توجد له آثار واضحة في صفحات للتوراة. وكان للعصر الفارسي أيضا تأثيراته الأخرى خاصة الدينية حيث انتقلت إلى ديانة بني اسرائيل في فترة السبي البابلي وبعده عناصر ايرانية خاصة من ديانة زرادشت تبرز بشكل خاص في الأفكار المتطرفة بالبعث، وفكرتي الخير والشر، والمسيح المخلص وغيرها من الأفكار الحشرية الخاصة بعالم ما بعد الموت. هذا فضلا عما أخذته ديانة بني اسرائيل من بيناتها الأساسية في المنطقة السورية والتي كانت معبرا لكل أساطير للعالم القديم المتنقلة بين بلدان مصر وبلاد النهرين وبلاد الأناضول وبلاد اليونان عبر المنطقة السورية ومن خلال أهم شعوبها الكنعانيين والفينيقيين والآراميين وغيرهم.

وبالإضافة إلى العامل الطبيعي في ردة بني اسرائيل إلى التراث الأسطوري كان هناك العامل القومي الذي أدى إلى إعادة تحرير للتوراة من وجهة نظر قومية خصوصية. وهي وجهة نظر مضادة لطبيعة الدين التوحيدي الذي يحض على الاعتقاد في عالمية الإله الواحد وعالمية الدين المنبثق عن التوحيد. ففي التوحيد تنتهي كل مظاهر الخصوصية لأن الإله الواحد إله منزّه عن الخلق والطبيعة ولا تربطه بشريحة معينة من خلقه أية علاقة خاصة. وخطورة النزعة القومية في اليهودية التي تطورت على أساس من التفسير القومي للتوراة تظهر في ردة القوم إلى فكرة الإله القومي التي انتشرت في الديانات البدائية الوثنية، وأخذ الإله الاسرائيلي صورة الإله القبلي الذي تنحصر عبادته في قبيلته أو عشيرته التي يدخل معها في علاقة عرقية تجعله إليها خاصا حاميا للعشيرة، ومديرا لأمرها، ومنقما من أعدائها. وكانت فكرة للعهد هي ثمرة هذا الاتجاه القومي في ربط الإله

بالجماعة^(١١) حيث اعتقد في عهد مقطوع بين الإله وجماعة بنى اسرائيل وسمى الإله بإله اسرائيل تشبهاً بالآلهة القومية المحيطة بالإسرائيليين كآلهة موآب وعمون وغيرهم. ويصبح الإله الاسرائيلي الخاص مسئولاً عن الخلاص الخاص بجماعته ضد الجماعات الأخرى المحيطة بآلهتها الخاصة بها.

هذان العاملان الطبيعي والقومي نعتبرهما مسئولين عن ردة الترات الإسرائيلي الى التفكير الأسطوري. فالعودة الى الطبيعة من خلال التأثير بالديانات الوثنية المحيطة في المشرق الأدنى القديم أدى الى تسرب عناصر وثنية بمادتها الأسطورية الى التراث الدينى الاسرائيلي، وتظهر أحياناً فى صفات الإله الاسرائيلي وفى المواسم والأعياد الدينية المرتبطة بالطبيعة وما تشتمل عليه هذه المناسبات من طقوس دينية غامضة يعبر عنا بلغة دينية أسطورية. وقد وصل الأمر هنا الى نزوته فى عبادة آلهة وثنية طبيعية مأخوذة عن الديانات المصرية القديمة أو عن ديانة الكنعانيين. أما النزعة القومية فقد كانت نبعا وموردا جديدا للتفكير الأسطوري حيث تحولت الشخصيات الدينية الاسرائيلية الى شخصيات شبه أسطورية، وطفئت النزعة القومية على هذه الشخصيات وغطت على شخصيتها الدينية، وتحول الأنبياء فى التراث الاسرائيلي كشخصيات عرقية لها أهمية سياسية وتاريخية، وأصبح الأنبياء الكبار يمثلون عصرا من عصور التاريخ الاسرائيلي القديم أطلق عليه عصر الآباء. وواضح أن للتسمية تركيز على هذه الشخصيات النبوية كآباء أو أجداد لبنى اسرائيل وتكريمهم بصفتهم القومية وابتسابهم الى بنى اسرائيل لا برسائلهم الدينية ودعواتهم النبوية.

ونظرة الى سيرة موسى عليه السلام فى التوراة تعطى صورة واضحة لما نعينه بسيطرة النزعة القومية الى الفكر الاسرائيلي وردة هذا الفكر الى المنابع الأسطورية يستقى منه أفكاره للتعبير عن هذا الاتجاه القومى فى الدين. فموسى التوراة يظهر فى صورة بطل قومى مخلص لجماعته بنى اسرائيل من اضطهاد

فرعون مصر، وأحاطته بعدد ضخيم من الأساطير التي تقوى هذا الاتجاه القومي. والصراع بين موسى وفرعون في الوصف التوراتي ليس صراعا دينيا في المقام الأول، ولكنه صراع سياسي، بل هو صراع بين قوميتين يمثلهما موسى وفرعون. والمعجزات التي تم تأييد موسى بها إلهيا فهمت على أنها أعمال بطولية للإله الاسرائيلي لإنقاذ جماعته الخاصة من العبودية المصرية. وما يقال عن موسى ينطبق على غيره من الشخصيات النبوية الهامة. فقد أحيط داود وسليمان بالملكات من الأساطير التي تمجدهما كشخصيتين اسرائيليتين قوميتين. وتم التركيز تركيزا مباشرا على صفة الملك فيهما. وانزوت صفة النبوة جانباً، ولم تعد لها أهمية تذكر في سيرتهما في العهد القديم إلى الحد الذي يستعين فيه كل منهما بنبي أو راء يتبأ لهما بمستقبل الأحداث.

والى جانب صيغ الشخصيات النبوية بالصيغة الأسطورية للناجمة عن النزعة القومية فتح باب القومية مجالا هائلا للإبداع الأسطوري لدى الاسرائيليين في فكرة قومية جديدة هي فكرة المسيح المخلص التي نشأت في الأصل كفكرة تبنية، ثم سرعان ما تحولت تحت ضغط الفكر القومي إلى فكرة سياسية قومية. فالمسيح المخلص لم يعد ينظر إليه على أنه شخصية محققة للخلاص الديني بل ترجمت وظيفته ترجمة سياسية فأصبح منوطا بتحقيق الخلاص السياسي لجماعة بني اسرائيل. وقد حيكت للمئات من الأساطير حول شخصية المسيح المخلص، شراطه، وطبيعة الخلاص الذي يحق له جانب العديد من الأساطير التي تصف لشخصيات التي ادعت أنها المسيح المخلص في التاريخ الإسرائيلي. وعموما أركزت فكرة المسيح المخلص والعهد المسيحي للخيال الأسطوري عند اليهود عبر العصور خاصة إذا وضعنا في الاعتبار طول فترة الاعتقاد في قدوم المسيح المخلص عند اليهود، والتي زاحت على ألفين وخمسمائة عام منذ ظهورها والى يومنا الحالى حيث لا يزال اليهود في حالة انتظار لقدومه. وقد أضفت الأزمنة

المتغيرة وما ظهر فيها من أزمات يهودية مواصفات وشروط جديدة على شخصية المسيح المخلص وفُصرت هذه الشخصية في العديد من الاتجاهات ووفقا للاعتقادات المختلفة للفرق والمذاهب اليهودية الى عصرنا الحديث. هذا فضلا عن التفسيرات التي نشأت حول المسيح المخلص في الديانة المسيحية، وفي شكل مستقل عن صورته في الديانة اليهودية.

رابعاً: موقف الإسلام من التراث الأسطوري القديم:

هذه الخلفية الدينية السابقة عن سيطرة الفكر الأسطوري في العالم القديم هي بمثابة تمهيد الى عصر ديني جديد يمثل فاصلا بين عصرين متميزين في تاريخ البشرية: العصر الأسطوري والعصر الديني التاريخي الواقعي العقلي. فالديانتان اليهودية والمسيحية فشلتا في وضع نهاية للتفكير الأسطوري. وبدلا من مقاومته وتخليص الفكر الديني منه وقعا فيه. وأصبحتا الى حد كبير متأثرتين بالفكر الأسطوري الذي ترك معالمه الواضحة على الاعتقاد، والعبادة، والطقوس، والدين الشعبي في كل من اليهودية والمسيحية وقد اختلطت المادة الأسطورية اختلاطا لا خلاص منه في الفكر الديني للتوحيدى السابق على الإسلام بحيث أصبحت نسيجاً واحداً مع الأفكار للديانة اليهودية والمسيحية. ورغم حركات الإصلاح المتعددة التي ظهرت في تاريخ هاتين الديانتين إلا أنها لم تنجح في استعادة العقلانية وتخليص المعتقدات الدينية من العناصر الأسطورية التي تخللتها إلا في حدود معينة وبعيدة عن المعتقدات الأساسية. ويجب أن ننكر أن كثيراً من هذه الحركات العقلية لاصلاح اليهودية والمسيحية تلقى تأثيراً مباشراً أو غير مباشر من النقد الإسلامى لعقائد اليهودية والمسيحية. وهونقد عقلى استهدف العقائد اليهودية والمسيحية لتوضيح ما تسرب اليها من أفكار اعتبرها الإسلام بعيدة عن مبادئ الدين التوحيدي.

ونظرا للتأثير الضعيف لليهودية والمسيحية في شبه الجزيرة العربية فقد ظلت شبه الجزيرة العربية ولقعة تحت تأثير الفكر الأسطوري الوثني لأنها لولا لم تقع تحت تأثير شامل لإحدى الديانتين التوحيديتين. فاليهودية عرفت في بعض مناطق من شمال شبه الجزيرة العربية وفي اليمن في الجنوب. ولكن لم تتجح في أن تصبح ديانة للعرب قبل الاسلام لأسباب تتصل بطبيعة الديانة اليهودية. وهي طبيعة عنصرية أدت بها الى عدم الرغبة في الانتشار. ولم تستخدم لذلك التبشير في تاريخها الديني الا في إطار محدود جدا. هذا فضلا عن ارتباط اليهودية بالقوى السياسية والصراعات السياسية للدائرة خاصة في جنوب شبه الجزيرة العربية. كما أن المسيحية كذلك لم تتجح في الانتشار في شبه الجزيرة العربية وإن كانت قد عرفت في بعض مناطق في الشمال والجنوب، وخلت فيها بعض القبائل العربية والسبب في هذا الفضل المسيحي في بلاد العرب يعود الى تعدد المذاهب المسيحية، والتعقيدات اللاهوتية في المسيحية. والتي لم تكن تتناسب العقل العربي بنزعه الى الحرية وتجاهه الفطري الى الاستقلال فضلا عن ارتباط المسيحية بقوى سياسية كالدولة الرومانية والأبشس ومصر مما أدى الى عدم الانجذاب اليها بما عرف عن شبه الجزيرة العربية من اتجاه الى العزلة السياسية، والبعد عن محاور الصراع السياسي في المنطقة، ومحاولة المحافظة على الحياد السياسي الذي مكن تجارة العرب من اليسر في الانتقال عبر طرق للتجارة في الشرق الأدنى القديم.

هذا الوضع الديني لليهودية والمسيحية في شبه الجزيرة العربية أو بمعنى آخر هذا الوجود السلبى لهما في حياة شبه الجزيرة قبل الاسلام، أدى الى أن تستمر شبه الجزيرة في وضعها الوثني القديم، وفيما أفرزه هذا الوضع الوثني من نتاج أسطوري هو امتداد الفكر الأسطوري في الشرق الأدنى القديم^(٢٠) لذلك كان ظهور الاسلام بين العرب كما ذكرنا فصلا بين عهدين في التاريخ العربي: العهد الوثني

بتراته الأسطوري، والعهد الدينى التوحيدى بتجاهه العقلانى الجديد الناقذ لكل من الأسطورية الوثنية والأسطورية التى تمكنت من اليهودية والمسيحية.

ومعنى هذا أن الحياة العقلية الحقيقية للعرب قد بدأت مع ظهور الاسلام ولنتشابه بينهم وانلك عندما توصف حياة العرب قبل الاسلام بالجاهلية فهذا يعنى أن العقل لم يكن قد تمكن بعد من هذه الحياة وهو وصف لا ينطبق فقط على حالة العرب قبل الاسلام ولكنه يمسرى أيضا على حياة العالم القديم ككل قبل ظهور الاسلام بما فى ذلك الحياة اليهودية والمسيحية على الرغم من انبثاقها من دين توحيدى. والقيصل هنا بين المعرفة والجهالة يظهر فى درجة سيطرة الأفكار غير العقلانية — أو تجاوزا الأفكار الأسطورية — على حياة الشعوب. والجاهلية لا يقصد بها التخلف الحضارى ولكن يقصد بها الحياة وفقا لأصول أو مبادئ غير عقلية كأن تسيطر الخرافات والأساطير على حياة الشعوب رغم تقدمها الحضارى خاصة على المستوى المادى ورغم درجة التعقيد الكبيرة التى يمكن أن تكون عليها حياتها الدينية ، وهو وضع ينطبق الى حد كبير على الحضارات التاريخية فى الشرق الأدنى للتقديم بتقدمها الحضارى المادى ويتعقد الحياة الروحية فيها كما ينطبق الى حد ما على الحياة اليهودية والمسيحية بما أصابها من تعقيدات دينية ولاهوتية جعلت من الدين أمرا غير مفهوم مما يدخل به الى عالم الأساطير المليئة بالأسرار والرموز وذلك بسبب انحسار العقل وتقهقره، رغم أنه الأساس فى الدين التوحيدى المعتمد على رسالة إلهية معقولة — أى مفهومة — لأنها واجبة التنفيذ فى الحياة الإنسانية، فأهم ما فى التشريعة هو درجة وضوحها ومصداقيتها العقلية، والا أصبح تطبيقها فى حياة البشر مستحيلا.

وبالاسلام خطا العرب خطواتهم الكبيرة نحو الحياة العقلية، ووضعت نهاية لجاهليتهم، أى لسيطرة العوامل غير العقلانية على حياتهم^(٢١). وقد اتخذ هذا

المضمون العقلي للحياة العربية الجديدة في ظل الإسلام عدة مظاهر جوهرية سواء فيما يتعلق بطبيعة الدين الجديد، أو فيما يتعلق بطبيعة الحياة الحضارية التي انبثقت عنه. وأول هذه المظاهر البساطة العميقة المعقدة. وللمقصود بالبساطة إمكانية الفهم المباشر لها بدون وساطة تفسيرية. فاللغة الدينية المستخدمة لغة عقلية مباشرة خالية من التعقيد. وكان هذا درسا دينيا استفاده الإسلام في مجال فقه لغة الدين من لغة الأديان السابقة عليه. فقد كانت إما لغة لاهوتية كهنوتية معقدة بما تحتويه من أسرار دينية ورموز مبهمه لا تخضع للفهم العقلي المباشر. كما هو الحال في اليهودية والمسيحية. أو كانت لغة صوفية فلسفية مغممة بالمعاني الميتافيزيقية البعيدة عن التعبير الديني المباشر فضلا عما تحتويه من إشارات ومعان باطنية ورموز ومجازات وتأويلات، كما هو الحال في لغة أديان الشرق الأقصى. ولا يمكن فهم هاتين اللغتين بدون وساطة دينية تتمثل في رجل الدين الكاهن المتخصص في لغة الدين. وهي وظيفة ليس لها وجود في الإسلام فلا كهنوت في الإسلام.

والحقيقة أن طبيعة اللغة العربية قد ساعدت على هذا التعبير الديني العقلاني المباشر. فاللغة العربية ليس لها تاريخ ديني سابق على الإسلام بمعنى أنها لم ترتبط بتراث ديني قبل الإسلام. أما التراث الوثني فالعربية فيه شريكة مع كل لغات الشرق الأدنى القديم بل مع كل لغات العالم القديم. وقمية هذه الحقيقة في تاريخ اللغة العربية أنها كانت - إلى حد ما - لغة خالية من المصطلحات الدينية، والألفاظ اللاهوتية، والعبارات الفلسفية التي امتلأت بها كثير من اللغات المرتبطة بديانات معينة كالعبرية في ارتباطها باليهودية، والسريانية واليونانية واللاتينية في ارتباطها بالمسيحية، وهكذا الحال بالنسبة لبعض لغات الشرق الأقصى في ارتباطها بالديانات القديمة الأساسية كالفارسية والمنسكريفية، وبهذه البراءة الدينية استقبلت اللغة العربية الإسلام فعبرت عن معتقداته وأفكاره الدينية تعبيرا فطريا خاليا من كل المؤثرات الدينية القديمة إلى درجة تبلغ حد الإعجاز خاصة وأن الإسلام اشترك مع

اليهودية المسيحية فى العديد من الأفكار الدينية التى تعتبر القاسم المشترك لديانات التوحيد، ومع ذلك تمكنت العربية من أن تعبر عن أفكار الإسلام تعبيراً مستقلاً لا يختلط بأفكار اليهودية والمسيحية رغم القرابة الدينية للمعترف بها بين الديانات الثلاث. والحقيقة أن اللغة العربية لم تتعد لغتها الدينية إلا بعد أن تلقت مصطلحاتها الدينية الأساسية للمباشرة تطویرات متحدة على يد المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة الذين ابتعدوا بها عن مباشرتها وفطريتها وبساطتها الأولى. وعلى الرغم من ذلك ظلت هذه اللغة الدينية للمباشرة التى تخاطب العقل خطاباً مباشراً... ظلت محفوظة ومصانة فى القرآن الكريم والحديث النبوى وكتب التراث الإسلامى الأولى. وفى الشروح والتفسير القرآنية غير المتأثرة باتجاهات كلامية أو ظهفية أو صوفية.

هذا بالنسبة للغة المعبرة عن العقيدة الإسلامية. أما العقيدة ذاتها فتنتجة من نتائج التاريخ الدينى السابق على الإسلام أن وصلت العقائد فى أحيان التوحيد السابقة إلى حد من التعتيد المعطل للفهم الدينى المباشر للاعتقاد. وقد ضاعت أصول الاعتقاد فى خضم الشروح والتعقيدات اللاهوتية فى كل من اليهودية والمسيحية إلى الحد الذى لم تتمكن فيه كل من اليهودية والمسيحية من وضع نظام عقائدى ثابت لهما، وتلصف للنظام العقائدى فيهما بصفة التطور أى الخضوع لمعطيات التاريخ، والتكيف المستمر مع المتغيرات والظروف التاريخية والدينية للمجتمعات اليهودية والمسيحية. فطوال فترة تدوين العهد القديم والتى تصل إلى ألف عام لم يتم الاتفاق على بناء دينى لليهودية. والقرآن للعهد القديم لا يستطيع أن يخرج ينسق أو نظام معين للاعتقاد. وقد حاول علماء التلمود أن يضعوا للعقيدة اليهودية نسفاً معيناً، ولكنهم أيضاً فشلوا فى ذلك. ولم يتم وضع نظام للاعتقاد إلا على يد علماء اليهود فى العصر الوسيط وبتأثير مباشر من الدين الإسلامى الذى درسوه وقلدوه فى استنباط نظام عقائدى لليهودية على غرار للنظام العقائدى فى الإسلام. وكان من أبرز العلماء اليهود الذين ساهموا بمجهود كبير فى إعطاء بناء دينى لليهودية سعدياً

الفيلسوف موسى بن ميمون^(١) . وكذلك كان الحال فى الديانة المسيحية التى خضعت أيضا للتطور فى بناء نظامها الاعتقادى ووفقا للمذاهب المسيحية المتعددة والمتباينة فى رؤيتها للعقيدة . وإلى الوقت الحالى لا تزال المسيحية تتلقى التعديلات والإضافات إلى نظامها الدينى على يد المجمع الكنسية المتوالية .

أما فى الإسلام فقد اكتمل نظامه العقائدى مع تمام نزول القرآن الكريم وفى حياة الرسول ﷺ ولم يخضع الدين الإسلامى لعملية التطور هذه التى مرت بها اليهودية والمسيحية كما يشير للنص القرآنى نفسه: ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ (سورة المائدة ٣) .

وأهم ما يميز هذا النظام العقائدى بساطته النابعة من عقلانيته أى كون مقولاته مقبولة فى العقل غير مرذولة . ومن أسباب بساطته اعتماده الأساسى على مصادره المبشرة فى القرآن الكريم والحديث النبوى ، وعدم تعرضه للتطور ، واكتماله قبل أن تتطور مدارس الكلام والفلسفة والتصوف ، وكذلك كون البساطة فى الاعتقاد هدفا مقصودا فى حد ذاته وكرد فعل للتعقيد الذى أصاب التراث الدينى التوحيدى السابق على الإسلام ، أو الذى أصاب ديانات الشرق الأقصى بطابعها الفلسفى الصوفى . فجامعت عقائد الإسلام مواكبة للفطرة الإنسانية أو مواكبة لمعطيات العقل السليم ، فسمى الدين بدين الفطرة تعبيراً عن هذه النزعة العقلية أو صفة المقبولة فى العقل .

ولم تظهر عقلانية الدين فى نظامه العقائدى فقط ولكنها تظهر أيضا فى هذه الدعوة المستقيمة والمكررة فى النصوص القرآنية إلى التعقل والتدبر والتفكير والتأمل وبناء الحياة الإنسانية على أسس من العقل والتفكير السليم ، وفى هذا التبرير العقلى للإيمان وضرورة بناء الاعتقاد على أسس من الاقتناع العقلى المبني

على الحجة والبرهان ونقد العقائد المأبقة نقدا عقليا صريحا، ورفض الخرافات والأساطير الى غير ذلك من أشكال البناء للعقل للحياة الإسلامية^(٢٢).

وقد تمخض هذا كله فى موقف إسلامى ايجابى وبناء تجاه العلم. ونتج عن دين العقل حضارة عقلية تقدر العلم وتعتبر الأساس المادى للحياة الإنسانية وتجعل من نفسها رقيبا دينيا وأخلاقيا على العلم حتى لا ينحرف عن هذا الهدف وهو تحقيق سعادة الانسان ورفاهيته فى الحياة الدنيا، وربط سعادة الدنيا بسعادة الآخرة حتى تتحقق للإنسان حياة مادية وروحية متكاملة. وهذا التوافق بين الدين والعقل هو الذى أدى الى ظهور أعظم حضارة عرفها التاريخ وهى الحضارة الإسلامية بنتائجها العقلية التى لا يبارى، وبفضلها لميراث العقل البشرى، وبوضعها لضوابط دينية وأخلاقية للنتاج العقلية حتى لا يخرج على هدف تحقيق السعادة الإنسانية، ويتنقيتها للتراث العلمى للإنسانية من الأصول الأسطورية والخرافية التى لصقت به فى العالم القديم. وكما أثبتت اللغة العربية أنها لغة دينية صريحة ومباشرة تحقق لها أيضا أن تصبح لغة العلم فى العصر الوسيط حيث تمكنت من التعبير عن مضمون العلوم المختلفة التى ازدهرت فى الحضارة الإسلامية وبصرف النظر عن طبيعة هذه العلوم نظرية كانت أو تجريبية^(٢٣). وهو وضع لم يتحقق للغة أخرى فى ذلك الزمان فكالت بحق لغة الدين والعقل الأمر الذى مكناها من التعبير عن كل جوانب الأنشطة الإنسانية فى سهولة ويسر، فأصبحت لغة الحضارة فى العصر الوسيط. وقد نشطت حركة الترجمة من العربية الى اللغات الأوروبية والى اللغة العبرية فى العصور الوسطى وفى كل مجالات العلوم، وكان فى حركة الترجمة هذه خير دليل على عالمية اللغة العربية وعلى أنها كانت لغة الدين والحضارة والعلم والعقل.

خامسا: انتكاسة العقل العربي المسلم وعودة الفكر الأسطوري

كان هذا وضع العقل العربي في قرون الإسلام الأولى وفي ظل ازدهار الحضارة الإسلامية. ثم يبدأ العقل العربي في الدخول في مرحلة من التدهور تؤدي الى انحرافه عن طريق العلم والعقلانية، وتساعد على تسرب للتفكير الأسطوري الى بعض جوانب من الحياة العربية على المستوى الفكري، وعلى مستوى الحياة الشعبية العربية. وفي الصفحات التالية نود أن نشير الى بعض العوامل والأسباب التي ساعدت على هذا التحول الخطير في مسيرة العقل العربي الانتكاسية من العقلانية الى الأسطورية. ولابد من الإشارة الى أن العوامل التي سنذكرها في هذا الشأن ليس لها ترتيب تاريخي معين فيما يتعلق بظهورها على مسرح الحياة العربية الإسلامية، بل لقد تداخلت زمنيا بحيث يصعب عزلها تاريخيا عن بعضها البعض، وهو الأمر الذي جعل تأثيرها على مسيرة الحياة العربية الإسلامية تأثيرا قويا. فقد وقع الفكر والتراث العربي والإسلامي تحت تأثير هذه العوامل والقوى المتعددة، ولم يتمكن من مناهضتها ومقاومتها جميعا في وقت واحد. ونشبه الفكر العربي في هذه الحالة بالجدس الذي حلت به مجموعة من الأمراض المترامنة والتي تركت أثرا واحدا ملحوظا وهو الوهن والضعف. فالفكر العربي المستتير العقلي الذي شهدته القرون الأولى للهجرة أصبح فريسة لهذه العوامل المتداخلة المترامنة المتشابكة. وكانت النتيجة أو الأثر النهائي الذي وقع بالفكر العربي آنذاك هو استسلامه للعناصر غير العقلية التي تسربت اليه في حركة دائبة بطيئة وعميقة فضوّهت صورته العقلانية. وعادت بقطاعات فكرية كثيرة منه الى عالم التراث الأسطوري القديم. وفيما يلي نذكر لهذه العوامل التي أدت الى تسرب للفكر غير العقلاني إلى الحياة العربية الإسلامية من جديد.

١. الانفتاح العربى على الفكر الأسطورى القديم:

الانفتاح العربى بعد للفتوحات الإسلامية على فكر معظم الشعوب القديمة التى تم دخولها فى الإسلام. وقد احتوى الفكر القديم لهذه الشعوب قبل إسلامها على معظم التراث الأسطورى فى العالم القديم. ويكفى أن ننكر أن هذا التراث الأسطورى اشتمل على ما أنتجه الآشوريون والبابليون والكنعانيون والفينيقيون والعبريون والفلسطينيون والآراميون، بالإضافة إلى النتاج الأسطورى العربى فى شبه الجزيرة العربية. ومن التراث الأسطورى غير السامى دخلت فى الإسلام شعوب قوية ذات أدب أسطورى ضخم من بينهم الفرس والهنود بقاعدتهم الأسطورية الضخمة، وشعوب بلاد الأناضول وآسيا الصغرى وهى منطقة جمعت فى تراثها الأسطورى معالم إنتاج أقوى ثلاثة شعوب ذات تراث أسطورى قديم وهى الشعب اليونانى القديم، وشعوب بلاد النهرين (العراق القديم)، وشعوب المنطقة السورية حيث كانت آسيا الصغرى وبلاد الأناضول ملتقى الفكر الأسطورى القديم بسبب موقعها الجغرافى المتوسط بين هذه الشعوب المذكورة وعبر بلاد الأناضول انتقلت الأفكار الأسطورية محدثة تأثيرات متبادلة ومتداخلة للنتاج الأسطورى ومن بين الشعوب ذات التراث الأسطورى للهائل مصر القديمة التى جمعت بين طبيعة الفكر الأسطورى فى حوض البحر المتوسط والفكر الأسطورى السامى والفكر الأسطورى الأفريقى. ولعبت فى هذا الخصوص دور بلاد الأناضول وآسيا الصغرى فى أن أصبحت ملتقى الفكر الأسطورى القديم الجامع بين التراث السامى والحامى فضلا عن تراث حوض البحر الأبيض المتوسط فى مجال الفكر الأسطوري.

وهكذا اجتمعت تحت راية الإسلام وبفضل الفتوحات الإسلامية أعظم وأقدم وأغنى محاور الفكر الأسطورى القديم، فكل هذه الشعوب دخلت فى الإسلام وحسن

إسلامها، وكونت في مجموعها الأمة الإسلامية، وساهمت مساهمة فعالة في النهضة العقلية الإسلامية، وفي خلق حضارة الإسلام بتجاهها العقلاني الصريح.

ولكن لنا أن نتساءل ماذا فعلت هذه الشعوب التي كونت الأمة الإسلامية بتراتها الفكرية الأسطورية الهائل الذي أنتجته طوال تاريخها القديم قبل الإسلام؟ هل قضى عليه الإسلام قضاء مبرما؟ وهل التأثير الإسلامي في القضاء عليه كان على مستوى واحد عند كل هذه للشعوب مجتمعة؟ والإجابة على هذه التساؤلات لن تكون على وتيرة واحدة نظرا لاتساع رقعة الأمة الإسلامية، واختلاف وتنوع طبائع الشعوب التي دخلت في الإسلام وكذلك بسبب بعد أو قرب هذه الشعوب من مصدر الإسلام ومنابعه في بلاد العرب، وأيضا الشعوب الواقعة على حدود أو أطراف الأمة الإسلامية لها وضعها الخاص في هذه المسألة لأنها ليست محمية من التأثير بفكر الشعوب التي على حدودها، وهي شعوب غير إسلامية وكان معظمها وثنيا زمن ظهور الإسلام. ولا ننسى أيضا وضع الأقليات المسلمة في بيلتات وثنية أو مسيحية أو غير ذلك. فهذه الأقليات لها أيضا وضعها الخاص في مسألة الحكم على مدى التزام فكرها الإسلامي بالعقلانية وبلمنهج الإسلامي في ظل علاقتها بالأغلبية غير المسلمة التي تعيش بينها.

هذه مسائل يجب أن توضع في الاعتبار عند الإجابة على هذه السؤال الهام: ماذا فعلت كل هذه الشعوب والجماعات الإسلامية بتراتها الأسطورية السابق على الإسلام؟ وأعتقد أن النتيجة المتوقعة لهذا السؤال تتلخص في الاعتراف علميا بتسرب عناصر من الفكر الأسطوري السابق على الإسلام إلى التراث الجديد للشعوب الإسلامية، وبدرجات تختلف حسب وضع كل شعب إسلامي وكل جماعة إسلامية في هذا العالم الإسلامي للواسع. وحسب درجة قربها أو بعده من منابع الفكر الأسطوري خاصة في المناطق التي لم يدخلها الإسلام وظلت على وضعها الفكري القديم. كالوضع في كثير من البلاد الأفريقية التي بسبب بعدها عن مراكز

الفكر الاسلامى فى العالم العربى بسبب تأخر دخول بعضها فى الاسلام وتلقيها للإسلام من مصادر غير عربية وبسبب إحاطة البيئة الوثنية الأفريقية بها من كل جانب... كل هذا أدى الى ظهور شكل للإسلام فيها يسمح باندماج عناصر غير إسلامية فى عقائدها بسبب التأثير البيئى عليها، وهناك بيئات إسلامية حاولت التكيف مع المناخ الدينى السائد فى بيئتها غير الإسلامية، فطورت صورة لحياة دينية بعيدة عن الأصول الحقيقية للإسلام. وهناك بلاد إسلامية لم تتمكن من التخلص تماماً من تراثها الوثنى القديم، ومع ظهور اتجاهات شعبية فيها تم استرداد بعض مظاهر الارتباط بالتراث القديم فى حياتها بعد الاسلام، هذا فضلاً عن أن قصر للفترة للتاريخية التى انتشرت فيها الاسلام مع اتساع رقعة الأمة الإسلامية وعمق للمساحة الجغرافية التى غطاها الفتح الإسلامى فى هذه الفترة الزمنية القصيرة... أدى هذا كله إلى عدم تمكن الإسلام من عقول جماعات كثيرة فى البلاد المفتوحة فاتجهت الى تراثها القديم وحاولت أن تعيش وفق أسلوب دينى يجمع بين عاداتها القديمة وتعاليم الإسلام الجديدة. وساعد للتدهور السياسى للحكومة الإسلامية المركزية وظهور الدول والدويلات الإسلامية المتعددة على اضعاف النواحي الدينية وتبلور حركات ومذاهب مضادة للفكر الإسلامى.

٢- الاعتماد على الإسرائيليات فى التفسير:

للعامل الثانى الذى أدى الى هذه الانتكاسة العقلية فى الحياة الإسلامية يعود الى سبب أو عامل فكرى وهو عودة بعض مفسرى للقرآن الكريم وشارحى الأحاديث النبوية وكتاب التاريخ الإسلامى الى المادة الأسطورية القديمة للموروثية عن بيئة الشرق الأدنى القديم والاستعانة بها فى عمية التفسير القرآنى والتاريخى وهذه المادة الأسطورية منها ما ينتمى الى شعوب الشرق الأدنى القديم الوثنية ومنها ما ينتمى الى جماعة بنى إسرائيل واصطلاح على تسميتها بالاسرائيليات وهو لفظ جامع لكل هذه

المادة الأسطورية على الرغم من دلالاته اللفظية على ما أخذ من التراث الاسرائيلي فقط. ومفهوم الاسرائيليات مفهوم واسع. فهو يشير الى ما أخذ عن أساطير وخرافات شعوب المشرق القديم، ويشير كذلك الى ما أخذ عن تراث بنى إسرائيل^(١٢). وبالمناسبة لتراث بنى إسرائيل فهو يشير إلى العناصر الإيجابية والسلبية معا والتي استعان المفسر والمؤرخ المسلم. والمقصود بالاسرائيليات الإيجابية تلك التي لا تتعارض مع المنظور الإسلامي. أما السلبية فهي التي تخالف المفهوم الإسلامي. وعلى الرغم من ذلك فمصطلح اسرائيليات يشير عامة الى صفة سلبية مضادة للمنهج العقلي الإسلامي في التفسير وفي كتابة التاريخ.

والحقيقة التي لا شك فيها أن الاسرائيليات بنوعها (أساطير المشرق الأدنى وعناصر التراث الاسرائيلي) كانت معبرا للأسطورة الى العقل العربي المسلم. وهو معبر قديم يمكن أن نؤرخ له بالبدليات الأولى لتطور علم التفسير حيث استعان بعض المفسرين الأوائل للقرآن الكريم بكتب اليهود وقصصهم في شرح العديد من المواضع في القرآن الكريم خاصة تلك التي تتناول ديانة بنى اسرائيل وتاريخ انبيائهم، كما تمت الاستعانة ببعض المواد والعناصر الأسطورية المأخوذة عن شعوب المشرق الأدنى القديم إما عن طريق الكتب اليهودية ذاتها أو عن طريق الرواة لأخبار ما قبل الإسلام. وقد كانت الاسرائيليات بابا واسعا مفتوحا لدخول العديد من القصص والخرافات والأساطير المتعلقة بموضوعات مثل الخلق ولطوفان والشخصيات القديمة من الملوك والحكام وقصص الأنبياء والرسل مع أقوالهم خاصة ما يتعلق بالجوانب الاعجازية في هذا للقصص والذي لم يتوقف المفسر والمؤرخ فيه عند حد الدرس اللغوي في المعجزة ولكن تعداها الى الوصف التفصيلي للمعجزة مما سمح بتسرب مولد خرافية أسطورية في شرح المعجزات النبوية وإعطاء تفاصيل عنها ليس لها مصدر سوى ما ذكر عنها في كتابات سابقة

كالكتابات اليهودية أو في قصص وأساطير الشرق الأدنى القديم. وقد كان لهذا القصص جانبية الخاصة لدى العولم خاصة في الموضوعات التي لعب للخيال دورا كبيرا في تفسيرها إما بالاستعانة بالقصص القديم الوارد فيها أو بما أضافته مخيلة المفسر والمؤرخ من تفاصيل جديدة. وكانت الموضوعات الغيبية والمعجزات وقصص الأنبياء وتواريخ الأقوام السابقة على الإسلام مجالا خصبا للتأليف الأسطوري. هذا فضلا عن بعض الموضوعات الأخرى الهامة كعلامات القيامة وأشراطها والمسيح الدجال وعلامته وغيرها من الموضوعات ذات التأثير الخاص على المستوى الشعبي بما تحتويه من عناصر غير عقلانية. كما سمحت بعض جوانب من تاريخ الأنبياء بإزكاء خيال بعض المفسرين والمؤرخين فأبدعوا مواد تفسيرية اعتمدا على المصادر اليهودية وغيرها، واعتمدا على المأثورات الشعبية التي كانت منتشرة قبل الإسلام. من هذه على سبيل المثال ما يتعلق بشرح نبوة داود وسليمان والمعجزات الخاصة بهما حيث دخلت في تفسيرها مواد أسطورية ضخمة في وصف ملك داود وسليمان ومن حكايات الجان والطير وكذلك في قصة يونس والحوث وقصة أيوب^(٢١) وكلها قصص ذات تأثير ضخم على الخيال الشعبي الذي استمتع بهذه الروايات وأضاف إليها من يداعه الخاص.

وهكذا فتحت الامراتيليات عالم الأسطورة بكل غرائبه وعجائبه من جديد أمام العقل المسلم. وتمثل أقدم وأخطر وسائل الغزو الفكري غير العقلية للعقل المسلم. فورد هذه الحكايات الخرافية والأساطير في كتب التفسير أعطاهما شكلا من أشكال المصادقية لدى للعقل المسلم الذي قبلها كما هي دون أن يشك في صحتها وبنوع من التسليم الديني لأنها واردة في كتابات إسلامية يجعلها ويحترمها بخلاف المواد الأسطورية التي يسميها شفاهة أو التي ترد في كتابات غير دينية ككتب الأدب والتاريخ العام وروايات الاخباريين. وخطورة الامراتيليات تتمثل في أن تأثيرها مستمر

ومتواصل طالما للمسلم فى حاجة الى كتب التفسير التى تشرح له القرآن الكريم، وهى حاجة لا تنتهى بسبب طبيعتها الدينية. ولذلك يعد من أهم وسائل تخليص العقل العربى المسلم فى العصر الحاضر من التأثيرات غير العقلانية فى حياته أن ينشأ مشروع إسلامى ضخم لعزل المادة الإسرائيلية من صلب كتب التفسير والتاريخ حتى يتم التخلص من أهم جمور أو معابر الفكر الأسطورى الى العقل العربى.

٣. نشأة الفرق والمذاهب وابتداع الأساطير

نشأت الفرق والمذاهب الإسلامية لأسباب سياسية دينية اجتماعية. وبصرف النظر عن هذه الأسباب نجد أن الفرق والمذاهب التى ظهرت فى المجتمع الإسلامى اتخذت من حيث بنيتها العقلية اتجاهين متضادين متطرفين أدبا إلى خلطة للتوازن العقلى لاذى حققة الإسلام. وهذان الاتجاهان هما إما الإغراق فى العقلانية كما حدث بالنسبة لبعض الفرق الكلامية كالمعتزلة وبعض الاتجاهات والمذاهب الفلسفية، أو الإغراق فى اللاعقلانية وانعكاساتها الأسطورية كما حدث بالنسبة للعديد من الفرق الإسلامية وقرق للتصوف التى اختطت لنفسها طريقا مضادا للعقل معتمدا على التجربة الذاتية وعلى الخضوع لسلطة القدر أو الطريقة للصوفية. وقد أدى تطور الفرق والمذاهب الفلسفية والصوفية إلى تطوير غفائيات جديدة تبحث نفسها عن علاقة تربطها بالعقلانية الإسلامية الأصلية فى ظل مناخ دينى جديد أسسه للجلل الدينى لاذى هدفه للدفاع عن الفرقة أو للمذهب ضد أصول الفرق والمذاهب الأخرى، والسعى الفكرى إلى اثبات علاقة فكر للفرقة أو المذهب الجديد بالرؤية الإسلامية الأصلية. وكانت النتيجة المتوقعة من هذا الجدل الدينى والفكرى المحموم أن نتج نوع من التشتت الفكرى والتخبط العقلى لاذى أضر بالعقلانية الإسلامية وبوحدة الاعتقاد الإسلامى ووحدة أسسه العقلية لىقد استهلكت الجهود العقلية الإسلامية فى قضية الدفاع عن آراء أهل الفرق والمذاهب، ووجه للمجهود

العقلى لإثبات صحة اعتقادات هذا الفريق ضد اعتقادات للفريق الأخرى، وأصبح العقل الإسلامى يدور فى دائرة مفرغة وبدلاً من الاتجاه بالتفكير العقلى إلى الأمام أصبحت حركته دائرية وبلا فائدة حقيقية فى سبيل ارتقاء الحياة الإسلامية وتوجيهها نحو التقدم العلمى للمحقق للسعادة الإنسانية. وعندما يفضل العقل فى تقديم الأدلة العقلية على صحة اعتقادات أهل الفرق والمذاهب يظهر الاتجاه غير العقلانى ليكون البديل عن الدليل العقلى. وهكذا اضطرت العديد من الفرق والمذاهب إلى الأسطورة والخرافة والاعتماد عليهما فى إثبات صحة الاعتقاد، أو اللجوء إلى تزييف النصوص من خلال التأويل غير العلمى لها وتعتب النصوص من خلال الرموز والتأويلات التى لا تحملها للنص الدينى، أو فى كلمة صريحة تحويل النص من نص عقلانى صريح ومباشر إلى نص رمزى ملئ بالمعانى الباطنية، والتى لا تعنى أكثر من كونها معان غير عقلية أى لا تدرك إدراكاً عقلياً مباشراً، وتفرض القيود العقلية على النص حتى لا يعطى أكثر مما هو مطلوب منه ويؤدى هذا كله فى النهاية إلى ظهور طبقة كهنوتية جديدة تشتغل بالوساطة بين النص والمسلم الذى يود فهمه.

والأهم من هذا وذلك اللجوء إلى الخرافة والأسطورة لإثبات العقائد الخاصة ببعض الفرق والمذاهب. ففي التشيع مثلاً كمذهب تبنته العديد من فرق الشيعة بنيت العقائد حول عدد من الأفكار ذات الطابع الأسطورى منها مثلاً فكرة تأليه على بن أبى طالب رضى الله عنه عند فرقة الميمنية أتباع عبدالله بن سبأ^(٢٧). ومن الشيعة أيضاً أساطيرهم مثل فكرة الأئمة، وفكرة المهدي المنتظر - والملقب عندهم بصاحب الزمان - الذى سيظهر قبل يوم القيامة ليخلص الدنيا من الجور ويملأها عدلاً. وفى مصر ظهرت على يد الاسماعيلية أيضاً فكرة تأليه الحاكم بأمر الله الفاطمى. وعلى يد القرامطة انتشرت أفكار الخضوع المطلق لمسلطة الإمام المستتر وممثليه، ورفع التكليف العملية واحكام الشريعة كالحلال والحرام، والتأويل الباطنى للشريعة.

وانتشرت الخرافة والأساطير أيضا بين الفرق للصوفية خاصة فيما نشأ حول أقطاب الصوفية من خرافات تنطبق بمعجزاتهم وكراماتهم والخوارق التي يتأتون بها. وكذلك نادى الصوفية بالمعرفة الباطنية وخرجوا بأفكار فيها انحراف عن الخط الدينى الإسلامى مثل اعتبار الدنيا مقنعة على العمل، والسنة خير من الغرض، والطاعة خير من العبادة وتطور عقيدة الطول والبقاء أى حلول الله فى الإنسان، واستحالة الإرادة الإنسانية إلى إرادة إلهية^(٢٨). وانتهى الأمر ببعض غلاة المتصوفة إلى ادعاء الأهوية كما فعل الحلاج لاذى أحاط نفسه بعدة أساطير وخرافات من بينها القدرة على إحياء الموتى، وسيطرته على الجن، وقدرته على الاتيان بمعجزات الأنبياء. ومن اعتقادات المتصوف الكبرى القول بوحدة الوجود والتي ظهرت فى صورتها الجلية عند ابن الفارض ومحيى الدين بن عربى. ومن مخاطر الصوفية أيضا فكرة التوكل التى حقرت من العمل بدعى التفرغ للعبادة. وهناك فرق كان تأثيرها غير العقلى يظهر فى تثبيتها لأفكار تدعو إلى العودة إلى العصبية القبلية والشعوبية، واختلاق الخرافات والأساطير التى تدعم عصبية ضد عصبية، وترفع من شأن قبيلة ضد الأخرى، وتطور الأمر إلى شعوبية تنادى بفضل عنصر على عنصر آخر من بين عناصر المجتمع الإسلامى ففتشت عصبية عربية ضد عصبية الموالى. كل عصبية تفخر على الأخرى، وظهرت الكتب التى تبرز مناقب العرب ومناقب العجم، وتلك التى تبرز مثالب الفريقين حسب الاتجاه الذى يمثله الكاتب. وانتهى الأمر بالشعوبية إلى أن تنتهى إلى زندقة تعمل لإفساد الدين، ونشر المعتقدات الفارسية القديمة كالثنوية وغيرها.

ومن الفرق أيضا فرق تبنت سياسة للتكفير للمجتمع كفرق الخوارج المتعددة كالأزارقة الداعين إلى تكفير مخالفيهم، واستباحة قتلهم، والصغرية الذين اكتفوا بالتكفير للمخالفين دون قتلهم والإباضية للذين يكفرون مخالفيهم ولا يبيحون قتلهم إلا بعد إقامة الحجة عليهم.

وقد انتشرت الخرافات والأساطير كذلك في بعض الفرق الدينية الحديثة في العالم الإسلامي. فالقاديانية وهي إحدى الفرق الباطنية يدعى زعيمها أنه خاتم الأنبياء، وأنه المسيح المنتظر، وتبنت الفرقة فكرة للتكفير للمخالفين، وفكرة استمرار النبوة، ودوام الوحي، وإلغاء الجهاد. والحج إلى قلعته، ورفض الخلافة. ومن الفرق الحديثة أيضا البابية التي ادعى مؤسسها أنه المهدي المنتظر وأنه وسيلة الاتصال بالإمام الغائب أو المنتظر فهو الباب إلى الإمام المستور وقد ادعى أيضا النبوة وتجاوزها إلى إدعاء الألوهية. وفي البهائية التي ظهرت بعد البابية وتعتبر امتدادا لفكرها^(٢٩) ادعى للبهاء مؤسسها أنه الرب الذي بشرت به الديانات جميعا وهو المشرع الأعلى ومصدر أفعال الله وهو المعنى بالقيمة وبالساعة الكبرى وأنه وجه الله وهو الموعود في البشائر السابقة وأن البهائية ناسخة لكل الأديان السابقة. ومن معتقدات البهائية وأفكارهم تحريم الجهاد ونسخ الأديان والاعتقاد في صلب المسيح وقبول التوراة والأنجيل ورفض فكرة أنها كتب محرفة وانكار معجزات الأنبياء ورفض اللجنة والنار وإقرار الربا^(٣٠).

وخلاصة القول في الفرق والمذاهب أنها شوهت الصورة العقلية للإسلام بما ابتدعته من بدع وخرافات وأساطير تثبت به اعتقاداتها، أو فيما ادعاه مؤسسوها من قوى خارقة للعادة كالمعجزات والكرامات والسطحات، أو من ادعاء النبوة والألوهية، وغير ذلك من أشكال الإتحراف للدين، وما أثارته بعض الفرق من تعصب وشعبوية وخلق أساطير تثبت ذلك، أو ما حكمت به من تكفير للمخالفين، وخضوع مطلق لسلطة الأئمة، وما ابتدعته من تأويلات غير عقلية للنصوص الدينية، ومن رفع للتكاليف والأحكام التشريعية، وما سمحت به من عناصر أجنبية غريبة على الفكر الإسلامي كالأفكار المجوسية واليهودية واليونانية والهندوكية وغيرها. وما وضعت في النهاية من قيود على العقل المسلم نتيجة تعصبها العقائدي

وعنفها وتطرفها في التفكير، وحجزها على حركة العقل بتسليمها بمبدأ الوساطة الدينية، وبمسبب غموضها وسريتها. وهكذا كان لنشأة الفرق والمذاهب الفلسفية والصوفية والدينية أقوى الأثر في انتكاس العقل المسلم وردته إلى عهد الأسطورة.

٤- تطور الآداب الشعبية وتشمل الأساطير البطولية

تطور الآداب الشعبية في البلاد الإسلامية كتأكيد على صفتها القومية مما أدى إلى خلق مفهوم زائف للبطولة لا يتفق مع الفكر العلي من ناحية ويتناقض مع الرؤية الإسلامية من ناحية أخرى، فقد لجأت هذه الشعوب إلى البحث في تاريخها القديم السابق على الإسلام، وتمجيد أبطال هذا التاريخ، ووصف هؤلاء الأبطال بصفات أسطورية لانتساب مع للروح العقلية للإسلام، ونظرا للتأثير الهائل للآداب الشعبية على وجدان الشعوب. فقد وقعت هذه الشعوب تحت تأثيرات غير عقلية للآداب الشعبية التي أعلنت سير الأبطال القدسي، وألصقت بهم الموصفات غير العقلية التي نجدها في الأساطير القديمة، وأدت إلى تجديد التفكير غير العلي خاصة بين المستويات غير المثقفة من الجماهير. وكان الفولكلور أداة لنقل التفكير الأسطوري وزرعه من جديد في الوعي العربي.

وهكذا تضاعفت هذه العوامل المختلفة التي ذكرناها والتي تسببت في ذبوع النزعة غير العقلية، وانتكاس لعقل العربي، وردته إلى عصر الأسطورة. ويتطلب الأمر جهودا مضنية تبذل على كل هذه المستويات المطروحة حتى يعود الوعي العربي عقله المفقود بين أشكال الحياة الأسطورية التي نعيشها اليوم.

الفصل الثالث

علاقة الألب العربى القديم

بالآداب(السامية) القديمة

أولا : غياب البعد (السامى) فى دراسات الألب العربى القديم:

المقصود بغياب البعد السامى عزل الألب العربى القديم عن بيئته الطبيعية وهى البيئة العربية السامية القديمة ومحاولة فهم قضايا الألب العربى القديم فهما محدودا داخل بيئتها العربية المحدودة فى شبه الجزيرة العربية، وعدم معالجة هذه القضايا فى إطارها الأكبر وهو الإطار السامى (العربى بالمعنى الواسع). ويعتبر هذا العزل للألب العربى القديم عن بيئته العربية السامية جزءا من مخطط استتراقى قديم لعزل شبه الجزيرة العربية تاريخيا وجغرافيا وحضاريا عن البيئة السامية القديمة حيث تم عزل تاريخ شبه الجزيرة عن تاريخ وحضارة الشرق الأدنى القديم عامة وعن تاريخ الشعوب العربية السامية خاصة والهدف من هذا العزل تشويه صورة للتاريخ العربى للقديم، والتحقيق من شأن الوضع الحضارى للعرب قبل الاسلام، وإنكار الصلات التاريخية والحضارية بين العرب والشعوب السامية، وإنكار الدور الحضارى للعرب فى تكوين الشعوب السامية وفى نشأة العقلية السامية. فالمعروف تاريخيا أن هذه الشعوب تكونت فى الأصل على أساس عربى من خلال الهجرات المتوالية من قلب شبه الجزيرة العربية الى مناطق بلاد النهرين وسوريا مؤدية مع توالى الهجرات الى تحقيق السيادة العربية فى هذه المناطق، والتغيير من طبيعة البنية السكانية فيها والبنية العقلية لأهلها.

ومن المعروف أن الهدف من هذا العزل لتاريخ شبه الجزيرة عن تاريخ الشعوب العربية السامية: تقزيت وحدة الشعوب السامية وإبعادها عن أصولها

العربية القديمة. وهو هدف ارتبط بالاستعمار الحديث الذى وجّه الاستشراق الى خدمته من خلال خلق النظريات التاريخية والحضارية التى تثبت عزلة شبه الجزيرة العربية، وغربتها عن بقية الشعوب السامية، وتهدف الى استئصال جذور الوحدة القديمة بينها وذلك من خلال البحث عن مراكز حضارية لشعوب المنطقة السامية بعيدا عن شبه الجزيرة العربية حيث، دافع بعض المستشرقين عن بلاد النهرين كمركز لحضارات الشعوب السامية، كما دافع فريق منهم خاصة لليهود عن فلسطين كمركز حضارى آخر تتجذب اليه شعوب المنطقة للعربية السامية بهدف إبعاد النظر عن شبه الجزيرة كمركز حضارى آخر تتجذب اليه شعوب المنطقة العربية السامية، ومن النظريات الأخرى التى ابتدعها الاستشراق فى هذا الخصوص: نظرية الوطن السامى أو مهد الساميين، وكذلك اللغة السامية الأم حيث تطورت آراء تصرف الأنظار عن شبه الجزيرة العربية كوطن أول للساميين، وعن اللغة للعربية كلغة مظلة للغة السامية الأم.⁽⁼⁾

والهدف من هذا العزل التاريخى إثبات العزلة الحضارية للعرب قبل الاسلام عن البيئة العربية السامية القديمة وقد تم إثبات هذا عندهم من خلال الاهتمام بعزل الثقافة العربية القديمة عن الثقافة السامية القديمة. والأدب من المجالات الفكرية الأساسية التى اتجه اليها المستشرقون، وحاولوا عزل الأدب العربى القديم عن الادب السامى القديم. ودراسة الأدب العربى القديم دراسة مستقلة تماما عن الادب السامية الأخرى، ومعالجة مشاكل وقضايا الأدب العربى القديم داخل إطار عربى خالص ومحدود. مما أدى الى ظهور مشاكل أدبية منهجية لايمكن علاجها من خلال رؤية عربية محدودة ومستقلة عن الرؤية العامة للبيئة العربية السامية القديمة. وهى بيئة كونت فى الماضى وحدة ثقافية ليس فقط بسبب اشتراكها فى منطقة جغرافية واحدة، ومرورها بأحداث تاريخية مشتركة ولكن أيضا بسبب تحدثها بلهجات تنتمى الى لغة واحدة ساعدت بفعل العوامل الأخرى على تكوين

عقلية واحدة هي العقلية العربية السامية. وثقافة واحدة هي الثقافة العربية السامية في مقابل الثقافات والعقليات الأخرى الهامة المنتشرة في الشرق الأدنى القديم كالعقلية المصرية والعقلية الفارسية والعقلية اليونانية....

والسبب الثاني للهام من أسباب ظهور المشاكل المنجية السابقة في دراسة الأدب العربى القديم يعود الى حقيقة أساسية في الدارسلات السامية القديمة وهى دراسة الآداب السامية دراسة مستقلة عند المتخصصين فى هذه الآداب. فقد دُرِس كل أدب سامى على حدة ومستقلا عن الآداب السامية الأخرى. وقد كان لهذه الظاهرة عدة أسباب:

١- ارتباط دراسة الآداب السامية القديمة بالهدف الاستعمارى الأساسى وهو تفهيم وتجزئة وحدة التاريخ السامى القديم، والتركيز على القوميات المستقلة فى التاريخ الماضى، وإبعاد الأنظار عن الوحدة القديمة التى جمعت الشعوب السامية فى بيئة ثقافية واحدة. وفى مجال الأدب تم عزل الآداب السامية عن بعضها بعض كأداب قومية، واتجه الاهتمام الى دراسة بعض الآداب السامية على حساب بعض الآداب الأخرى لأسباب سياسية ودينية. فالأدب العبرى القديم مثلاً تلقى اهتماماً هائلاً من المتخصصين لسبب يجمع فى العصر الحالى ما بين السياسة والدين. فالمستشرقون لليهود - خاصة الذين لهم ارتباطات وانتمايات صهيونية - ركزوا على دراسة الأدب العبرى القديم لتأكيد دعواى الصهيونية الرامية الى تأصيل الوجود اليهودى فى فلسطين قديماً وتأكيد هذا الوجود من خلال النظريات العلمية والفكرية المختلفة، أما السبب الدينى فيعود الى أن الأدب العبرى القديم فى معظمه أدب دينى له علاقته الوطيدة بالديانتين اليهودية والمسيحية. ومن هنا كان التركيز على دراسته يخدم هدفاً دينياً له علاقة بالنص الدينى المقدس، وبالعبادة اليهودية والمسيحية. والأدب الآرامى خاصة الأدب الذى كتب فى اللغة السريانية كان معظمه أدباً دينياً مرتبطاً بالديانة المسيحية.

ومن هنا فقد ركز عليها الدارسون المسيحيون لخدمة المسيحية التي كانت اللغة السريانية بالذات لغتها الدينية للمقننة لفترة غير قصيرة من الزمن. هذا بالإضافة إلى الاهتمام اليهودي باللهجات الآرامية التي كُتبت بها كثير من الكتابات الدينية اليهودية، والتي يظهر أثرها واضحا في بعض كتب العهد القديم كسفر دانيال وفي التلمود الذي كتب للجزء المعروف منه بالجمارا باللغة الآرامية. ويمكن أن نضيف إلى هذا السبب الديني وراء الاهتمام باللغة الآرامية سببا سياسيا، وهو أن الآرامية كانت اللغة الرسمية في الشرق الأدنى القديم في العصر الفارسي. فقد اتخذها الفرس كلغة بديلة للفارسية نظرا لسهولةها، وانتشارها في الشرق الأدنى القديم وصلاحتها كلفة للاتصال بين الشعوب الواقعة حينئذ تحت الحكم الفارسي على المستوى السياسي والفكري وكذلك على مستوى المعاملات الاقتصادية والتجارية بين شعوب الشرق الأدنى القديم في ظل الفرس ويضاف إلى هذا الأهمية العلمية للسريانية كلفة وسيطة في حركة ترجمة التراث اليوناني إلى بعض اللغات السامية العربية والعبرية.

وقد لاقت بعض الآداب السامية القديمة اهتماما خاصا من الدارسين وذلك لأنها آداب ارتبطت بامبراطوريات ودول قوية قديمة من دول الشرق الأدنى القديم. وكانت دراسة هذه الآداب مرتبطة بالاهتمام التاريخي الخاص بدراسة تاريخ الامبراطوريات القديمة في الشرق الأدنى القديم. ومن أهم هذه الآداب الأكد البابلي القديم والأكد الآشوري. فقد تمكن البابليون والآشوريون من إخضاع الشرق الأدنى القديم لسيارتهم خلال فترات متباعدة من عمر الشرق الأدنى القديم وتركوا أدبا عظيما يتناسب مع هذا المجد السياسي والحضاري. فتوجه اهتمام المتخصصين إلى دراسة امبراطوريات بلاد النهرين وما تركته هذه الشعوب من آداب كان لها تأثيرها على أدب الشرق الأدنى القديم.

أما بالنسبة للأدب العربي فإن الاهتمام به لم يكن مساويا لهذا الاهتمام الهائل بالأدب العبرية والآرامية وآداب بلاد النهرين، وكان لذلك أسباب أهمها أن هذا الأدب لم تكن له أهمية دينية كذلك التي كانت الآداب العبرية والآرامية بالنسبة للديانتين اليهودية والمسيحية، ومن المعروف أن العربية لم تكتسب أهمية دينية إلا بعد ظهور الإسلام الذي اتخذ من العربية لغة دينية مقدسة له. وكذلك لم تكن العربية أهمية سياسية في عالم الشرق الأدنى القديم بسبب العزلة السياسية لشبه الجزيرة العربية والتي فرضتها الظروف الجغرافية للمنطقة. هذا بالإضافة إلى سبب حيوى وهو أن اللغة العربية لم تكن لغة مبهولة أو غامضة بالنسبة للدارسين كما كان الحال مع الآرامية، وكذلك مع العبرية التي تحولت إلى لغة دينية بعد أن سيطرت الآرامية وأصبحت لغة للحديث بين اليهود في القرون السابقة على ظهور المسيحية. ولذلك فقد تركزت جهود العلماء على كشف غموض هاتين اللغتين وغيرهما من اللغات السامية التي انقرضت كلغة للحديث. أما اللغة العربية فلم تمر بهذا الطور في تاريخها وظلت مستخدمة كلغة للحديث والكتابة طوال تاريخها المعروف.

٢- يرتبط بالأهداف السياسية والدينية في دراسة الآداب السامية القديمة هدف جوهري وهو تشويه صورة الأدب العربي القديم، والتقليل من أهميته والرفع من شأن الآداب السامية الأخرى، كالعبرية والآرامية والأكدية. وصرف الأنظار عن التأثير الأدبي للعربي على الآداب السامية الأخرى.

٣- انشغال جمهور العلماء المتخصصين في الدراسات السامية القديمة بمعرفة اللغات السامية ولهجاتها وتحديد علاقتها اللغوية كلغات تنتمي إلى أسرة واحدة والكشف بعد ذلك عن الأدب الخاصة بهذه اللغات، والانشغال التام بترجمة هذه الأدب إلى اللغات الأوروبية المختلفة. وهكذا تركزت جهود هؤلاء العلماء في المرحلة الأساسية من الدراسات السامية في التعرف على اللغات واللهجات،

والكشف عن أدبيها وترجمة بعضها إلى اللغات الأوروبية. ولم تنصرف جهود هؤلاء العلماء إلى الدراسة الأدبية المقارنة التي تكشف العلاقات الأدبية بين هذه اللغات، والتعرف على القضايا والمشاكل المنهجية في دراستها.

٤- وقد ساعد على استمرار هذا الوضع لفترة طويلة من الزمن عدم تطور الدراسة الأدبية المقارنة التي لم تكن قد ازدهرت بعد حتى تتحول إلى علم ألبى مستقل هو علم الأدب المقارن والذي رغم أصوله القديمة إلا أنه لم يتبلور كعلم ألبى له منهجه الخاص إلا في الفترة الأخيرة التي اتسع فيها استخدام المنهج المقارن في الدراسات الأدبية. وقبل أن يتم هذا ظلت الآداب السامية القديمة تُدرس داخل حدودها مستقلة عن بعضها البعض، ولم تعرف علاقاتها الأدبية ووجوه التأثير والتأثر فيما بينها. وقد ساعدت على ذلك فيما مضى ندرة النصوص الأدبية في بعض اللغات السامية، الأمر الذي لم يسمح بعقد المقارنات الأدبية وللخروج بنتائج هامة في هذا المجال المقارن.

والآن وبعد زوال معظم هذه الظروف يمكن أن نتصور عهداً علمياً جديداً للدراسة الأدبية المقارنة بين الآداب السامية، وهو عهد قد تأخر كثيراً على الرغم من أن الدراسة اللغوية المقارنة بين اللغات السامية كانت قد بدأت في عصر ميكر يعود تقريباً إلى القرن الثامن عشر، وازدهرت ازدهاراً عظيماً خلال القرنين التاسع عشر والعاشرين. ولم يكن الأمر كذلك على مستوى مقارنة الآداب السامية بسبب سيطرة الأهداف الدينية والسياسية على دراسة هذه الآداب لفترة من الزمن والاهتمام بالدراسات اللغوية للمقارنة وهو أمر طبيعي يتناسب مع تطور المعرفة اللغوية بهذه اللغات، وقلة النصوص الأدبية السامية من ناحية وعدم تطور منهج الدراسة الأدبية لمقارنة من ناحية أخرى.

كانت هذه بعض المعوقات التي اعترضت طريق مقارنة الآداب السامية في الغرب. ويبقى أن نشير إلى وضع هذه الدراسات المقارنة على مستوى اللغات والآداب السامية عندنا في الشرق. والحقيقة أنه فيما عدا بعض الجهود العلمية القديمة عاش الشرق ولا يزال يعيش حالة على المنجزات العلمية للغربية في مجال المقارنة للغوية والأدبية. وقد بدأ الوضع يتحسن نسبياً في الدروس المقارنة على مستوى اللغات السامية بينما يظل للوضع متخلفاً في مجال الدراسة الأدبية المقارنة. وأود أن أشير في النهاية إلى أن علينا أن نبذل مجهوداً جباراً في مجال خدمة اللغة العربية عن طريق التوسع في تطوير الدراسات السامية للغوية والأدبية. وإن كانت المؤشرات الحالية تشير إلى عكس ذلك تماماً. فدراسة اللغات السامية وآدابها تتحسر انحساراً شديداً عن ذي قبل، والإيمان بقيمتها العلمية في خدمة اللغة العربية والأدب العربي أخذ في الإنهيار. ومن مظاهر الإنهيار ندرة المتخصصين في مجال الدراسات السامية، والاهتمام بالتخصص في واحدة من اللغات السامية دون الحرص على معرفة علاقتها باللغات السامية الأخرى. وإهمال بعض اللغات والآداب السامية الهامة في أقسام اللغات الشرقية الموجودة حالياً كاللغة الأكديّة بفرعها البابلي والأموري واللغة الأوريتية وغيرها وإهمال دراسة اللهجات العربية القديمة، ونقلص دراسات النقوش العربية القديمة الشمالية والجنوبية. والأهم من هذا وذلك الإمعان في عزل اللغة العربية عن اللغات السامية عن طريق التخلص من مناهج اللغات السامية وآدابها في أقسام اللغة العربية لأسباب غير علمية، وكذلك تقلص الاهتمام باللغة العربية وآدابها في كثير من أقسام اللغات الشرقية، والتي انتهى الأمر في كثير منها إلى تدريس منهج اللغة العربية يتساوى تماماً مع المنهج الذي يدرسه طالب اللغة الإنجليزية أو الفرنسية، أو طلاب التخصصات الأخرى التي لا تربطها بالعربية علاقة عضوية.

ولا أدري إن كان من الممكن إصلاح هذه الأوضاع في ظل الظروف الحالية. ولكنني أود أن أذكر بالخسرة التي نجنبها بسبب هذا التقصير العلمي الخطير. وأود أن أذكر أيضاً بالزمن القريب الذي كنا لا نستطيع فيه أن نفرق بين أساتذة اللغة العربية وآدابها وأساتذة اللغات السامية أو أساتذة اللغات الشرقية عامة. فقد جمع هذا الجيل الذي لا يعرض من الأساتذة بين العلم بالعربية وآدابها واللغات الشرقية وآدابها في وحدة علمية لاتنفصم. وقد تحققت هذه الوحدة العلمية العضوية في المسمى الذي اختاروه للقسم العلمي الذي يجمعهم وهو مسمى: قسم اللغة العربية واللغات الشرقية وآدابها. ولود أن أعيد لي الأذهان بعض التساؤلات التي طرحها عميد الأدب العربي الأستاذ الدكتور طه حسين منذ سنتين عاماً حول العلاقة بين الأدب العربي والأدب للشرقي القديم حين قال: "كيف نتصور أستاذاً للأدب العربي لايلم بما انتهى إليه علماء (الغرب) من النتائج العلمية المختلفة حين درسوا تاريخ الشرق وآدابه ولغاته المختلفة؟"⁽²⁶⁾. إن درس الأدب العربي كما يعتقد طه حسين يجب أن يُدرّس ويُدرّس " في غناية قوية بتحقيق الصلة بين آداب الأمم المختلفة، وما يمكن أن يكون لبعضها من تأثير في بعضها الآخر"⁽²⁷⁾. ولأن يعتمد في درسه على " إتقان اللغات السامية وآدابها، وعلى إتقان اللغتين اليونانية واللاتينية وآدابها " وعلى إتقان اللغات الإسلامية وآدابها" ثم على إتقان اللغات الأوروبية الحديثة وآدابها. ومن زعم لك أن الأدب العربي يمكن أن يُدرّس الآن دون الاعتماد على هذا كله فهو إما مخووع أو مشعوذ. وكيف السبيل لي أن يدرّس الأدب العربي درماً صحيحاً إذا لم تدرس الصلة المادية والمعنوية بين اللغة العربية واللغات السامية وبين الأدب العربي والأدب السامي ؟ وهل هناك سبيل إلى أن يُدرّس الأدب العربي إذا لم ندرس اللغات الإسلامية المختلفة، ولا سيما الفارسية منها، وننبين ما كان لهذه اللغات وآدابها من تأثير في أدبنا للعربي الذي لم ينشأ في برج من العاج، وإنما تأثر بالأدب المختلفة وأثر فيها"⁽²⁸⁾. ويعتبر طه حسين هذه الأمور في درس

الأدب العربي من البديهيات حيث يؤكد: "هذا كله ولم أشر من المسألة إلا إلى أنظهر
لنحاتها، إلا إلى هذه الأكتاء التي لا تتحمل جدلاً ولا خلافاً... ولكنى أكتفى بهذه
الإشارة الموجزة التي هي أشبه بالتحديث إلى العامة منها بالتحديث إلى العلماء"^(٥٩).
ولعل في هذه الكلمات للمقتبسة من عميد الأدب العربي ما يكفي لإثبات صلة الأدب
العربي بالأدب السامي القديم. وأود أن اضيف تطبيقاً بسيطاً وهو أنه إذا كان
المستقبل للدراسات الأدبية المقارنة فلنا في أمس الحاجة إلى إعادة النظر في طبيعة
العلاقة بين الأدب العربي والأدب السامية والإسلامية وإعادة النظر في مناهج
أقسام اللغة العربية واللغات الشرقية بما يخدم الاتجاه الأدبي المقارن والاتجاه
اللغوي المقارن فالمستقبل العلمي محصور بلامتك فيهما. وفي تحقيق الصلة
العضوية بين اللغة العربية وأدبها واللغات السامية وأدبها من أجل فهم الكثير من
الظواهر اللغوية والأدبية التي يصعب فهمها في ضوء العربية وحدها. وقد طالب
العديد من المتخصصين بضرورة بحث قضايا اللغة العربية وأدبها في محيط اللغة
السامية حتى تتحقق الفائدة للأدب العربي على وجه الخصوص^(٦٠).

ثانياً: تفاعل الأدب العربي القديم والآداب العربية السامية القديمة:

وتعتبر دائرة الآداب السامية من أول وأهم الدوائر الأدبية التي حققت درجة
من التفاعل مع الأدب العربي، ربما لم تتحقق مع أية دائرة أخرى من الدوائر التي
ذكرها طه حسين. ولعل السبب الرئيسي في تميز علاقة الأدب العربي بالأدب
السامي يعود إلى العلاقة العضوية للرابطة بين هذه الآداب. فالأدب العربي القديم
أدب عربي سامي كتب بلغة سامية هي اللغة العربية، وعبر عن أشكال ومضامين
انتشرت في البيئة العربية السامية القديمة على اتساعها وتنوعها وعلى مستوى اللغة
يقر طه حسين بالصلات اللغوية القوية التي تربط مجموعة اللغات السامية. ولكنه
يميل بالتأكيد إلى تمييز اللغات السامية عن بعضها البعض حتى في حالة الاعتراف
بالرأى لقائل بأن اللغات السامية جميعها عربية^(٦١). فهو يشير إلى الاضطراب في

الرأى لدى القدماء والمحدثين فيما يتعلق بعلاقة العربية باللغات السامية. فهو يقول: الحق أن القدماء والمحدثين جميعا مضطربون اضطرابا شديدا فى تحديد ما ينبغى أن يفهم من لفظ العرب، وفى تحديد ما ينبغى أن يفهم من لفظ اللغة العربية... فأهل اليمن عرب والأقباط عرب عند أولئك وهؤلاء. وأما للمحدثون ففريق منهم يطلقون لفظ العرب كما كان يطلقه القدماء على سكان هذا الطرف من أطراف آسيا، ولكن عند فريق منهم ميلا ظاهرا الى أن يتجاوزوا هذا الطرف قليلا أو كثيرا، فهم لا يكتفون بعربية اليمنيين والحجازيين والنجديين ولكنهم يريدون أن يكون اللبى عربا وأن يكون البابليون فى عصرهم الأول عربا. وهم كما ترى يمدون لفظ العرب حتى يتجاوزوا به البلاد العربية الطبيعية وهم يرتبون على هذا نتائج غريبة: حضارة اللبى حضارة عربية، وحضارة البابليين وتشريعهم فى عهد حمورابى حضارة عربية وتشريع عربى. واللغة العربية تتمتع وتضيق بمقدار ما تتسع البلاد العربية وتضيق بمقدار ما يتمتع الجنس العربى نفسه ويضيق^(١٢).

وواضح من مناقشة طه حسين لمسألة صلة العربية باللغات السامية الأخرى أنه يعمل الى الاعتدال فى الرأى فى هذه القضية غير المحسومة فى نظره. وهو يرى ضرورة الالتزام بتحديد دائرة معينة لانتشار العربية كلغة سامية لا تختلط فيه باللغات السامية الأخرى معترفا بالعلاقات التاريخية واللغوية الرابطة بين العرب والساميين، ومحتفظا بقدر من الاستقلال للغات السامية عن اللغة العربية. وفى هذا يقول: "نعم ! كل هذه اللغات سامية، وهى من هذه الناحية تتشابه فى كثير من الأصول تشابها يقوى مرة ويضعف مرة أخرى. ولكن اللغة العبرانية سامية، واللغة الفينيقية سامية، ولغة القلدانيين سامية، واللهجات الآرامية كلها سامية، وبينها وبين اللغة العربية من التشابه القوى حيناً والضعف حيناً آخر مثل ما بين اللغة العربية ولغة البابليين فى عصر حمورابى ولغة الحميريين والسبئيين والحيش والأبباط"^(١٣).

"وإذ كان هؤلاء يرون أن اللغات السامية كلها عربية فقد يكون من اليسير أن نتفق وأن نفهم من أصحاب هذا الرأي ما يريدون فهم يضعون لفظ "العربي" موضع لفظ "السامي". وهو اصطلاح نستطيع أن نقره لأصحابه إن أرادوا، أن يمنعنا ذلك من أن نعود فنقرر أن هذه اللغات العربية مختلفة متباينة فيما بينها، وأن لكل منها خصائصها ومميزات^(١١).

وطبيعي أن ينعكس وضع اللغات السامية على الأدب الذي تم إنتاجه بهذه اللغات. فالآداب السامية لها خصائصها المميزة لكل منها عن الأخرى. وهذا الرأي فيما يتعلق باستقلال اللغات السامية واستقلال آدابها رأى على قدر كبير من الصواب، وهو يعبر عن واقع اللغات السامية وواقع آدابها، وهو لا يقلل أبدا من درجة تفاعل هذه اللغات والآداب مع بعضها البعض. ولا يهمل العلاقات اللغوية والأدبية الكثينة بينها، والتي نجد لها مثيلا بين العربية - لغة وأدب - وبين دوائر اللغات والآداب الأخرى. والحقيقة أن اعتبار العربية أصلا للغات السامية إنما يعبر عن عصر بعينه في تاريخ اللغات السامية وهو عصر نشأة الأولى للغات السامية كلهجات تابعة للعربية استنادا إلى نظرية اللغة الأم والموطن الأم للساميين. واتفاق جمهرة العلماء على اعتبار العرب أصلا للساميين على مستوى للموطن وللغة اعتمادا على نظرية الهجرات ونشأة اللهجات السامية على أثر ذلك^(١٢) ولكن من المعروف بعد ذلك أن هذه الجماعات تطورت مع مرور الزمن واستقلت عن أصلها العربي، وأصبحت شعوبا مستقلة وبعضها كون دولا وإمبراطوريات قوية في تاريخ الشرق الأدنى القديم. كما تطورت لغاتها أيضا وأصبحت لغات قائمة بذاتها ولها خصائصها وأصبح أيضا لها آدابها المتطورة والمستقلة عن الأدب العربي.

وهذا الاعتراف بالاستقلال للغات السامية عن أصلها العربي لا يعنى انقطاع الصلة بين الآداب السامية ومن بينها الأدب العربي القديم. فمعرفة الآداب السامية من الأمور الضرورية لفهم الأدب العربي القديم، إن اتقان اللغات السامية ومعرفة

آدبها يعتبره طه حسين من بديهيات البحث فى الأدب العربى القديم، وأن دراسة الصلة للمادية والمعنوية بين اللغة العربية واللغات السامية وبين الأدب العربى والأدب السامى من علامات الاتجاه الصحيح فى درس الأدب العربى. وللأسف أن دعوة طه حسين إلى تحقيق الصلة بين الأدب العربى القديم لم تجد له استجابة كافية حيث لم يعكف تلاميذه على تحقيق هذه الصلة من خلال الدراسات التى تثبت هذه الصلة من ناحية، وتساعد على فهم الأدب العربى القديم. ومن ناحية أخرى تعانى دراسة الأدب العربى القديم من غياب البعد السامى حيث يدرس هذا الأدب فى عزلة تامة عن بيئته الطبيعية، وهى البيئة العربية السامية القديمة كما أن قضايا الأدب العربى القديم لا تزال تناقش مناقشة محدودة لدخل إطارها العربى المحدود فى شبه الجزيرة العربية وبدون ربط لها بالإطار العربى السامى العام. والحققة أن غياب البعد السامى فى دراسات الأدب العربى القديم إنما يعبر عن قصور حقيقى على المستوى العلمى نظرا لعدم توفر المتخصص الذى يجمع بين العربية واللغات السامية خاصة على مستوى الأدب^(١٦). وهو فى جانب من جوانبه يعبر عن اتجاه خاطئ فى مسيرة دراسات الأدب العربى القديم. وهو اتجاه بدأه المستشرقون المتخصصون الذين قصدوا إلى عزل الأدب العربى القديم عن بيئته السامية القديمة إمعانا فى تأكيد ما يدعون من عزلة شبه الجزيرة العربية عن بقية المنطقة السامية القديمة فى التاريخ القديم^(١٧).

ثالثا: قضايا الأدب العربى القديم فى ضوء آداب الشرق الأدنى القديم:

١- قضية تسمية الأدب العربى قبل الإسلام بالأدب الجاهلى:

وبدلية تشير إلى أنه فى ضوء الأدب السامى القديم نجد أن تسمية الأدب العربى القديم بالأدب الجاهلى تسمية خاطئة ولا تعبر تعبيراً سليماً عن طبيعة هذا الأدب سواء من ناحية الشكل أو المضمون. وهى فى الحقيقة ليست تسمية أدبية تستند إلى عامل أدبى، كما أنها ليست تسمية تاريخية تعتمد على العامل التاريخى

فى قسمة تاريخ الأدب إلى عصور معينة. هذه للتسمية "الأدب الجاهلى" تسمية دينية فى المقام الأول، ولا تشير إلى سمة أدبية معينة، أو صفة تاريخية، كما أنها ليست تسمية علمية تعتمد على خصائص معينة فى الأدب العربى القديم تحتم تسميته علميا بالأدب الجاهلى. عبارة "الأدب الجاهلى" ليست إلا تحديدا أو تعريفا دينيا لطبيعة الإنتاج العربى القديم السابق عن الإسلام فى مجال الأدب. وهى تحديد دينى لا بمعنى أنها وصف لموضوع الأدب العربى القديم، فالدين لم يكن الموضوع الأساسى فى هذا الأدب، وإنما كان أحد موضوعاته. بل إن هناك رأيا قويا لايترف بالدين كموضوع رئيسى فى الأدب العربى القديم.^(١٨) وليس المقصود بكلمة "جاهلى" الإشارة إلى وضع دينى للعرب قبل الإسلام انعكس فى إنتاجهم الأدبى. فهذا بطبيعة الحال لم يحدث لأن العصر لم يكن عصرا دينيا متميزا فى تاريخ العرب قبل الإسلام. والأدب والموسوم بالجاهلى لا يعكس سمات دينية تجعله مستحقا لهذه للتسمية بالمعنى الدينى. وهذا يظهر وجه التناقض فى التسمية "جاهلى"، فطلى بالرغم من أنها تسمية دينية إلا أنها لاتعكس معنى دينيا فى الأدب العربى القديم، ولا تشير إلى الموضوع الدينى كموضوع رئيسى فى هذا الأدب.

وفى ضوء البيئة الأدبية السامية التى ينتمى إليها الأدب العربى قبل الإسلام نجد أن التسمية "الأدب العربى القديم" هى للتسمية المناسبة. فكل الآداب السامية التى ينتمى إليها الأدب العربى آداب قديمة انتهت عصرها الأدبى وفقا لعامل معين قد يكون حضاريا أو سياسيا. فظهور التوحيد مثلا جعل منه عاملا لقسمة الأدب السامى القديم إلى أدب توحيدى وأدب وثى. ويظهر هذا فى توالى ظهور الديانات التوحيدية اليهودية والمسيحية، والتى شطرت الرؤية الأدبية للشعوب السامية إلى رؤية أدبية توحيدية ورؤية أدبية وثنية. وقد استمرت الرؤيتان جنبا إلى جنب بسبب عدم تحقيق لتصلر حاسم للتوحيد على الوثنية فى العالم المتامى القديم. ومع ظهور الإسلام اتحدت الرؤية الأدبية بتمام دخول كل الشعوب السامية القديمة فى الإسلام

ووضع الإسلام نهلية تامة لعصر أدبي مع انتشار اللغة العربية فى البيئة السامية، وللغناء على اللغات السامية التى تزوت الى دائرة الفينيان، واستمر بعضها كلفة دينية بحة كاللغتين العربية والسريانية اللتين استمرتتا كلفتين دينيتين ارتبطت الأولى بالدين اليهودى، وارتبطت الثانية بالدين المسيحى فى الشرق. إذن يعتبر ظهور الإسلام حدا بين عصرين أدبيين فى تاريخ الشرق الأدنى القديم، وخاصة فى تاريخ الشعوب السامية التى دخلت جميعها فى الإسلام، وتحديث بالعربية، وبدأت تنتج أدبا عربيا^(٦٩).

ولذلك فما أنتجه العرب من أدب قبل الإسلام إنما يندرج تحت الإنتاج الأدبى السامى القديم. وإذا أردنا تخصيصه فنقل "الأدب العربى القديم" كما نقول مثلا "الأدب العربى القديم" والأدب السريانى، والأدب الأكدي (البابلى والآشوري) الى غير ذلك من الأدب السامية، ولتى يمكن معها أن تستخدم صفة "القديم" لا دلالة على وجود عصور أدبية أحدث لها، لأنها آداب انتهت تماما مع ظهور الإسلام، ولكن نستخدمها تجاوزا، أما فى حالة الأدب العربى فلا بد من استخدام صفة "القديم" لأن الأدب العربى لم ينته بظهور الإسلام كما انتهت الآداب السامية الأخرى ولكنه استمر بفضل استخدام الإسلام للعربية كلفة له، مما أدى الى الاستمرارية فى الإنتاج الأدبى لهذه اللغة الى يومنا هذا، ومن ثم أصبح من الضرورى قسمة تاريخ الأدب العربى الى عدة عصور من بينها عصر الأدب العربى القديم^(٧٠).

فى ضوء هذا التاريخ الأدبى للساميين - ومن بينهم العرب - كان من الأولى أن نشير الى هذا العصر الأدبى العربى السابق على الإسلام بعصر الأدب العربى القديم تماثيا مع مسيرة تاريخ الآداب السامية حتى ظهور الإسلام. وهو تحديد أدق لطبيعة الأدب العربى قبل الإسلام لعدة أسباب نختصرها فيما يلى:-

١ - أن التعبير "الأدب العربي القديم" تعبير لثق في تحديد الأدب العربي في عصره الكلاسيكي، كما تشير كل الأمم إلى عصر أدبي قديم يمثل الفترة الكلاسيكية في تاريخها الأدبي. وهي ظاهرة عامة في التاريخ للأدب العالمية.

وتعبر "الأدب الجاهلي" لا تشير إلى كل العصر الكلاسيكي في تاريخ الأدب العربي إنما هو تعبير محدود تاريخيا بقرن ونصف أو على الأكثر بقرنين قبل ظهور الإسلام^(٣١). ولذلك فالتعبير الذي اخترناه في ضوء الأدب السامي القديم لثق لأنه يغطي تاريخيا كل التاريخ الأدبي للعرب قبل الإسلام المعروف منه والمجهول وفيه أيضا إصرار وتمسك بوجود أدب عربي قديم سابق على العصر الجاهلي وإن لم تصل نصوص أكيدة تدل عليه فندرة النصوص أو عدم وجودها لا يعني أبدا أن العرب كانوا بدون إنتاج أدبي سابق على ما يسمى بالعصر الجاهلي.

ب - أنه على المستوى الأدبي لم يكن العصر المسمى بالجاهلي عصر جهالة أدبية. فالأدب المسمى بالجاهلي يمثل أقوى عصور الأدب العربي على الإطلاق خاصة في مجال الشعر وبناء القصيدة العربية وموضوعها، ولذا لا يتناسب وصف "جاهلي" مع كون هذه الفترة تمثل العصر الكلاسيكي في عمر الأدب العربي.

ج - أن كلمة جاهلي تصرف للذهن إلى المعنى الديني، ولا تشير إلى المضمون الأدبي للعصر فهي، كما سبق القول، تحديد ديني للعصر وليست تحديدا أدبيا له. فالجاهلي صفة قصد منها أن تطبق على وجوه الحياة العربية ولا يصح أن نخصصها لوصف الإنتاج الأدبي للعصر.

د - أن كلمة "جاهلي" لا تعبر تعبيراً حقيقياً عن طبيعة الحياة العربية القديمة التي اشتملت على كثير من الإيجابيات كما اشتملت على السلبيات والأدب العربي

للقديم زلخ بالقيم الحضارية العربية، وبمظاهر التقدم الحضارى للعرب التى تنفى عنه صفة الجاهلية. وهى صفة تدل على الحملات الدينى الذى كان عليه الدارسون الأوائل، الأمر الذى دفعهم الى وصف كل ما هو غير إسلامى بالجاهلى. وهو نعت دينى وليس نعتا حضاريا^(٧٧). فالعرب اشتهر فى الوثنية مع غيرهم من شعوب العالم القديم ولتى كلفت على مستوى حضارى كبير خاصة تلك الشعوب صاحبة الحضارات القديمة المعروفة ومن بينهم العرب وقد اشتهلت حضاراتهم على الجيد والردىء وعلى الإيجابى والسلبى من المبادئ والقيم الحضارية.

هـ - أن كلمة "جاهلى" فيها من الاتساع ما يحطها بتطبيق على كل حياة العالم القديم وليس على العرب فقط فالمعنى " للجاهلى" يتسع لكى ينصرف الى وضع كل الشعوب الوثنية قبل الإسلام سواء فى البيئة السامية أو خارج البيئة السامية. وهى كلمة ذات دلالة دينية ونجدها مستخدمة مع كل دين جديد ظهر فى المنطقة السامية. فاليهود قسمت العالم الى قسمين وثى وتوحيدى تمثله اليهودية، وكذلك المسيحية قسمت تاريخ العالم الى ما قبل الميلاد وبعده مشيرة الى سيطرة الوثنية فيما قبل الميلاد، وكذلك فعل الإسلام حين وصف حياة العالم قبله بالجاهلية، فالكلمة تتسع لتساعا يسمح لها بأن تكون وصفا لحياة العالم القديم قبل الإسلام، وليست مجرد وصف لحياة العرب فقط. وأعتقد أنه إذا كانت هناك ضرورة حتمية لاستخدام هذه التسمية فى صدر الإسلام فمع استقرار وثبات الاسلام كدين، والقضاء على الوثنية العربية، وانتشار حضارة الإسلام فى كل البيئة السامية القديمة... كل هذا يجعل السبب فى التسمية "جاهلى" قد زال بزوال أسبابه وضرورى من تسمية للعصر بمعنى موضوعى يرتبط بتاريخ الأدب العربى، أى يرتبط بعامل أدبى من جوهر تاريخ الأدب. وليس بعامل خارجى قد تكون علاقته بالأدب ضعيفة، خاصة أن للجاهلية كانت جاهلية دينية وليست أدبية

فالأدب العربي القديم يمثل العصر الذهبي للإبداع الأدبي العربي في مجال الشعر. وتسميته "بالجاهلي" ليست تسمية علمية موضوعية خاصة أن الذين أطلقوها عليه لم يهدفوا أصلاً إلى التأريخ للأدب العربي بقسمته تاريخياً إلى عصرين: عصر أدب جاهلي وعصر أدب إسلامي. واعتقد أن كلمة "جاهلي" لم يكن المقصود منها أصلاً وصف الأدب، ولكن كان المقصود بها وصف الحياة العربية قبل الإسلام فاستخدمت للصفة "جاهلي" لنعت الحياة العربية قبل الإسلام. ولم يكن المقصود بها وصف عصرين أدبيين: عصر أدب جاهلي وعصر أدب إسلامي، وذلك لأن الموضوع الديني لم يكن الموضوع الوحيد للأدب العربي بعد الإسلام كما أنه لم يكن الموضوع الوحيد للأدب العربي في العصر الجاهلي، والمفاضلة المقصودة ليست بين عصرين أدبيين ولكنها بين عصرين دينيين أو على الأصح بين حالتين دينيتين.

٢ - قضية التأريخ للأدب العربي القديم:

من القضايا الأخرى الهامة في دراسة الأدب العربي القديم من منظور سامي قضية التأريخ للأدب العربي القديم. فمن المعروف أن العامل الديني كان له تأثيره المباشر في قصة تاريخ الأدب العربي علماً أن أدب جاهلي وأدب عربي مرتبط بالعصر الإسلامي، أو في تقسيم آخر أكثر وضوحاً: أدب عربي سابق على الإسلام، وأدب عربي بعد ظهور الإسلام، أو أدب ما قبل الإسلام وأدب ما بعد الإسلام. وعادة ما يقسم أدب ما بعد الإسلام إلى عدة عصور مرتبطة بالتاريخ السياسي للمسلمين مثل أدب صدر الإسلام، وأدب العصر الأموي، وأدب العصر العباسي، والأدب العربي الحديث. وهناك تقسيمات أخرى تخضع لعوامل إقليمية فبرزت مسميات مثل الأدب المصري، والأدب العراقي، والأدب الأندلسي إلى غير ذلك.

ومن الملاحظ في كل هذه التصنيفات لتاريخ الأدب العربي غياب العامل الأدبي في التقسيم. فهذه التصنيفات لا تعتمد على عامل داخلي أى من داخل الأدب العربي وتطوره، ولكنها تعتمد على عوامل خارجية سياسية كانت أم دينية أو غير تلك.

وبلستخدام المنظور السامي في التاريخ للأدب العربي القديم لابد من إخضاع الأدب العربي القديم لنفس ظروف تطور الأدب للسامي القديم في التاريخ. وهذا الربط بين الأدبين له نتائجه الهامة بالنسبة للأدب العربي في مرحلته السابقة على الإسلام. ومن أول هذه النتائج الهامة أن بداية تأريخ الأدب العربي بالعصر الجاهلي بداية خاطئة من المنظور السامي: فالأدب الجاهلي يمثل آخر عصور الأدب العربي القديم قبل ظهور الإسلام. وهو في نفس الوقت يمثل بداية لعصر أدبي جديد. وبحق لنا أن نسمي العصر الأدبي المنصرم بالعصر الأدبي العربي السامي ونسمي الثاني بالعصر الأدبي العربي الإسلامي. فالأول أدب تم إنتاجه وإيداعه في بيئة عربية سامية والثاني تم إنتاجه في بيئة عربية إسلامية والمساحة الجغرافية التي تغطيها البيئتان هي مساحة واحدة، فالمنطقة السامية تظل المركز الأساسي للإنتاج الأدبي العربي بعد الإسلام كما كانت قبله. فالعالم السامي القديم دخل برمته في الإسلام كدين وحضارة، وأصبح خاضعا للإسلام سياسيا في الوقت الذي حافظ فيه الأدب العربي على تنوع موضوعاته في العصرين السامي والإسلامي. فالموضوع الديني موجود في العصرين. كما أن الموضوعات غير الدينية لها أيضا وجودها القوي في الأدبين مع اختلاف الرؤية وفي درجة التركيز وفقا لاختلاف المناخ الفكري بين العصر السامي والعصر الإسلامي.

ووفقا للمنظور السامي لابد من وجود عصور أدبية عربية سابقة على العصر الأدبي المسمى بالجاهلي آخر عصور الأدب العربي القديم قبل الإسلام أى آخر العصور الأدبية السامية والذي يؤكد هذه الحقيقة التاريخية قدم الأدب السامي

للقديم وعودته إلى ما يقرب من ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد وفقا لأقدم الآداب السامية المدونة. وربما يعود إلى أقدم من هذا التاريخ لو أخذنا في الاعتبار وجود مراحل تطور أدبية شفوية قبل تكوين النصوص الأدبية السامية.

ونظرا لأن النظرية المسندة في مجال الدراسات السامية هي نظرية الأصل العربي الأول للساميين واللغات السامية، فمن هذا المنطلق نقول بضرورة الاعتقاد النظرى في وجود أدب عربى قديم سابق على الآداب السامية القديمة ويعتبر أصلا لها. وهذا يحتم وجود عصور أدبية عربية قديمة سابقة على العصر الجاهلى ومولكة للعصور الأدبية السامية بل وسابقة عليها. وإنه لمن الصواب أن نتساءل عن " أدب سامى أم " كما تم التساؤل من قبل بعض المتخصصين فى اللغات السامية . عن " لغة سامية أم " وعن " وطن سامى أول " وحول اللغة العربية كلغة سامية أم ، فمن المنطقى أن نعتقد نظريا فى وجود أدب عربى قديم كأصل لسلاسل السامية القديمة.

وعملية ربط تاريخ الأدب العربى القديم بتاريخ الآداب السامية القديمة تجبرنا على تصور وجود عصرين أساسيين فى تطور الأدب العربى قبل الإسلام العصر الأول عصر أدبى أسطورى يتلمب مع سيادة الأسطورة على الإنتاج الأدبى السامى حين كانت الأسطورة الوسيلة الأدبية المتاحة للتعبير عن الأنشطة الإنسانية المختلفة. والعصر الثانى عصر أدبى تاريخى يبدأ بتحسار التفكير الأسطورى فى الشرق الأدنى القديم وبداية مرحلة من التفكير العقلى عبر فيها الإنسان السامى القديم - والإنسان العربى القديم بالطبع - عن نفسه من خلال وسائل أدبية أكثر عقلانية ومنطقية فى بنيتها مثل القصة والرواية والمثل والقصيدة الشعرية التى تميل الى الواقعية فى الوصف والتصوير ، وتبتعد تدريجيا عن للخيال الأسطورى القديم. ونواجه هنا مشكلة تحديد البداية والنهاية التاريخية لهذين العصرين. وهى مشكلة عامة بالنسبة لكل الآداب السامية القديمة التى مرت بالطورين الأسطورى

والتاريخي العقلي في تطورها مع الأخذ في الاعتبار بوجود مرحلة انتقال فكرية من الفكر الأسطوري إلى الفكر التاريخي لابد وأن يكون الأدب السامي نفسه قد مر بها. وهي مرحلة انتقال جمع فيها الإنسان السامي للقديم بين الأسطوري والتاريخي في أدبه. وتحديد فترة معينة لهذه المرحلة الانتقالية يعد من الأمور للصعبة. فقد ظل الأدب السامي القديم يجمع بين العناصر الأسطورية والتاريخية طوال تاريخه القديم مع ترجيح للأسطوري على التاريخي أو العكس، وفقاً للتطور التاريخي الحضاري للشعوب السامية القديمة واختلاف درجة هذا التطور من شعب سامي إلى آخر في التاريخ القديم. ولعل اصدق مثال على صعوبة الفصل بين الأسطوري والتاريخي أو العقلي نجده يتمثل في النتاج اليوناني رغم حداثة في التاريخ إذا ما قورن بالنتاج السامي فقد جمع اليونان بين أسلوبين مختلفين للتعبير عن الفكر الانساني في آن واحد. وقد استخدموا الأسطورة بإغراقها في الخيال والفلسفة مع إغراقها في التجريد. وهكذا كان الحال مع الشعوب السامية ولكن في درجة أقل حدة منها عند اليونان بسبب قدم الشعوب السامية وأسبقيتهم في التاريخ. فالساميون لم يصلوا إلى مرتبة اليونان في التجريد العقلي فاستمر أدبهم يجمع بين الأسطورة والتاريخ في وحدة واحدة ربما لم تتوفر للعقل اليوناني.

ويبدو من طبيعة الحياة القديمة أن العرب قد مروا بمرحلة أدبية شفوية أطول من غيرهم من الشعوب السامية القديمة^(٧٣). وذلك لاختلاف ظروف العرب البيئية عن بقية الشعوب السامية التي عثر لها على نصوص أدبية تعود إلى عصور قديمة. ومن أهم هذه الظروف كون معظم الشعوب السامية الأخرى شعوباً زراعية - في بلاد النهرين أو في المنطقة السورية - مما أدى إلى وفرة المواد المستخدمة في الكتابة عنها في البيئة الصحراوية كالألواح الطينية مثلاً ولأوراق النباتات (كالبردي مثلاً) أو أدى ذلك إلى الاعتماد على الذاكرة في تسجيل الأحداث شفوية، وكذلك في

الانتاج الأدبي الذي كان يتم انتشاره عن طريق حفظه، وكذلك فيما يتعلق بالتشريعات للمنظمة للحياة الإنسانية. والتي قامت في مناطق الوديان على أساس النصوص القانونية المدونة كقانون حمورابي وغيره، بينما نظمت الحياة الإنسانية في الصحراء وخاصة للعربية على أساس من العرف والتقاليد المتوارثة، والتي لم تعرف للتكوين. وكان التعرف عليها وتوارثها هو بمثابة تكوين لها في العقل الجماعي للعرب.

ويبدو أن هذا هو السبب الرئيسي في أن معظم نصوص الأدب العربي القديم لم تصل إلينا خاصة تلك التي تنتمي إلى العصر الأسطوري من تاريخ الفكر العربي وكثير من الإنتاج الأدبي السابق على فترة الجاهلية. فالاعتماد الأساسي على الذاكرة أدى إلى ضياع الكثير من النصوص والتي مع ذلك يبدو أن جزءا منها تسرب إلى آداب الشعوب المتأمية الأخرى والتي قامت بتكوينها بعد تكييفها لظروفها الحديثة كما تشهد على ذلك هذه الآداب ذاتها.

رابعاً: الأثر العربي القديم في آداب الشرق الأدنى القديم

ونخلص من هذا إلى حقيقة هامة وهي أن ندرة النصوص الدالة على الإبداع الأدبي القديم ليست دليلاً قوياً على عدم وجودها في الأصل. إنما ندرتها تعود إلى الظروف البيئية لشبه الجزيرة العربية، التي لا يزال تاريخها القديم تاريخاً غامضاً بسبب الندرة العامة في الآثار الدالة على هذا التاريخ وصعوبة التفتيح عن الآثار في شبه الجزيرة العربية. ويخضع للتأريخ الأدبي لشبه الجزيرة العربية لنفس هذه الظروف التي يخضع لها تاريخها العام قبل الإسلام. ولذلك فالإنتاج الأدبي العربي القديم لا يزال في معظمه مطموراً في رمال الصحراء ومجهولاً بسبب هذه الظروف الخاصة بجغرافية شبه الجزيرة وطبيعتها.

وعلى الرغم من ذلك فإن بقايا من الإنتاج الأدبي العربي يجب أن نبحت عنها ونتقصاها في الأدب السامية المعاصرة للأدب العربي القديم. وهي بقايا تعالج لنا مسألتين هامتين: الأولى حول تاريخ الأدب العربي القديم ومدى قدم هذا الأدب، والثانية تعطينا علاجاً مؤقتاً لمسألة ندرة النصوص العربية الأدبية القديمة، فمما لا شك فيه أن كل الأدب السامية تقريباً تتخللها عناصر عربية أكيدة، بعضها يعود إلى أصول قديمة جداً مرتبطة بكون العربية أصلاً للغات والأدب السامية وكون شبه الجزيرة الموطن الأول للساميين، وبعض هذه العناصر يعود إلى فترات أحدث في تاريخ العلاقات العربية مع الساميين، مع توالى للهجرات العربية إلى البيئة السامية في بلاد النهرين وفي المنطقة السورية، وكذلك في المنطقة الإفريقية المولجه لشبه الجزيرة العربية والقريبة منها في الشرق الأفريقي.

وهذا العنصر العربي أساس في كل الأدب السامية. ويحتاج الأمر إلى جهود علمية فائقة في مراجعة نصوص الأدب السامية من أجل تحديد هذا العنصر العربي وتحديد مدى مساهمة العرب في الأدب السامية ودرجة تأثيرهم في هذه الأدب فضلاً عن الهدف الأساسي وهو استخراج بعض من النصوص الأدبية ذات الأصول العربية الخالصة في بنية الأدب السامي القديم. وحتى لا يظل رأينا هنا رأياً نظرياً نسوق مثالين من الأدب السامي القديم للبرهنة على أن بقايا لنصوص وأثر أدبية قديمة عرفت طريقها إلى الأدب السامية وأصبحت تحسب ضمن الإبداع الأدبي لبعض الشعوب السامية بعد أن تم دمج العنصر العربي فيها بالعناصر الأساسية الأخرى في وحدة أدبية واحدة.

١- المثال الأبسي الأول: نأخذ من أدب بلاد النهرين وتمثله أقدم ملحمة عرفها للتاريخ الإنسانى وهي ملحمة "جلجامش" التي تعود إلى أصل سومري قديم، تم تعديله وإعادة صياغته وتركيبه بعد تمام السيادة السامية (العربية) على بلاد النهرين وقيام أول دولة سامية (عربية) وهي دولة "أكد"؛ فصيغت الملحمة

صياغة سلمية عند البابليين والآشوريين يظهر فيها تأثير الفكر العربي القديم على بيئة بلاد النهرين في مرحلة تاريخية تعد من أقدم مراحل الاحتكاك بين العرب والساميين^(٧٤).

إن الملحمة تقدم لنا نموذجين للبطولة في العالم القديم ينتميان إلى بيئتين مختلفتين، وتوضح كيفية اندماج هاتين البيئتين في بيئة واحدة ودرجة تأثير كل بيئة منهما في الأخرى. النموذج الأول يمثل البطل جلامش الذي يمثل البيئة الأصلية لبلاد النهرين، ويؤكد ذلك الأصل السومري له فهو أحد ملوك سومر في الأصل. وهو يمثل أيضا البيئة الزراعية التي هي طبيعة بلاد النهرين. أما النموذج للثاني فيمثله البطل إنكيكو القادم من البيئة البدوية المحيطة ببلاد النهرين ويقصد بها بلادشك البيئة العربية الصحراوية. ولابد من دخول هذين البطلين في صراع بطولى بدور حول القيم. فينكيكو البدوى الأصول والمتخلف على المستوى الحضارى للمادى يتحدى قيم الحضارة التى يمثلها جلامش المتحضر على المستوى الحضارى العام وتبين الملحمة في سيرتها انتصار قيم الابادية على قيم الحضارة للزراعية، ويظهر هذا الانتصار فى التحول الذى يصيب شخصية "جلامش" خلال مراحل الملحمة والتغير الذى يصيب مفهوم البطولة فيها بفضل هذا التأثير البدوى العربى فيها، وكما تظهر الملحمة للعنصر العربى من خلال هذا التأثير البدوى فيها. فلنأى أيضا تشير إلى المسار التاريخى من البدولة إلى الحضارة، وتدل دلالة قاطعة على كيفية دخول البدو العرب الساميين فى حضارة بلاد النهرين، وعملية تكيفهم مع البيئة الجديدة، وذكر العوامل النفسية الدقيقة المصاحبة لعملية التكيف، والتغيرات التى طرأت على العنصر العربى خلال عملية التكيف هذه التى هى ليست الامزا إلى عملية عامة خضعت لها الجماعات البدوية القائمة من شبه الجزيرة العربية، والتى انخرطت فى شعوب بلاد النهرين وطبيعة الصراع الذى نشأ بين البيئة البدوية والبيئة الزراعية، وفضل كل منهما على الأخرى فى تشكيل إنسان ما بين النهرين. وتكوين إنسان جديد يجمع بين الفطرة العربية التى تمثلها قيم البداية والشكل الحضارى المعقد الذى تمثله قيم البيئة الزراعية^(٧٥).

هذه الملحمة هي في وجه من وجوها أثر عربي قديم ربما يعتبر من أقدم الأثر العربي المعروفة في الآداب السامية خاصة إذا ما اعتبرنا الأصل السومري للملحمة من ناحية. وهي تؤكد أن الاحتكاك للبدو العربي بيئة بلاد النهرين أقدم بكثير من عصر إبراهيم عليه السلام. ومن هذه الملحمة يمكن أن نخرج بتحديد دقيق لطبيعة الشخصية العربية، سواء قبل اندماجها في بيئة بلاد النهرين أو بعد اندماجها، كما يمكن أن نحدد عددا من القيم العربية الخالصة من حياة إنكيكو والظروف المحيطة به إذا ما تخلصنا من البنية الأسطورية لشخصيته في الملحمة. هذا بالإضافة إلى أن أقوال إنكيكو وتصرفاته في المرحلة السابقة على تكيفه مع البيئة الجديدة يمكن أن ينظر إليها على أنها بقايا لفكر عربي قديم وأثر أبى على درجة كبيرة من الأهمية.

٢- والمثال الأدبي الثقي: نأخذ من كتاب العهد القديم كتاب اليهود المقدس. وبداية تشير إلى أن كتاب "العهد القديم" لم تُترك بعد أهميته العربية خاصة في دراسات الألب للعربي القديم. هذا الكتاب لا بد من قراءته قراءة عربية لأن جل اهتمامنا الحالي به يتركز على محتوياته الدينية والتاريخية. والتي رغم أهميتها فقد حُجبت الأنظار عن قسم هام من أقسام "العهد القديم" وهو القسم الأبى الذي يشتمل على مجموعة من الأسفار ذات الطابع الأبى، وتسمى هذه الأسفار بالمكتوبات وأحيانا بكتب الحكمة، وتشتمل على مآخذه الاسرائيليون والعبريون لقديمى من نتائج أدبى فى هذا المجال.

والصفة الأساسية في هذا القسم الأبى أنه لا يشير في معظم الأحوال إلى نتائج أدبى يهودى خالص، إنما هو بوثقة انصهر فيها العديد من آداب الشرق الأدنى القديم واختلطت فيه ثقافات متعددة على رأسها الثقافة العربية ثم الثقافة الآرامية وثقافة بلاد النهرين كما تظهر فيه آثار واضحة وقوية لثقافات بلاد فارس واليونان. والحقيقة أن الثقافة العربية بالذات لا تظهر فقط في القسم الأبى من العهد القديم،

ولكن نجدها واضحة في صور متعددة في أقسام العهد القديم خاصة في التوراة التي تعطينا من الناحية التاريخية تصورا لاتصال العبريين عن العرب على المستوى التاريخي والجغرافى، كما تشمل على آثار عربية لا يستهان بها في حديثها عن إبراهيم عليه السلام والإسماعيليين والمدنيانيين وغيرهم من الأقسام للعرب الذين نشأ بينهم العبريون القدامى الذين لاختلف صورتهم في العهد القديم عن صورة العرب مما يؤكد على الأصول العربية للعبريين. وفي الأسفار التاريخية حديث متصل عن علاقات الإسرائيليين بكثير من الأقسام العرب المحيطين بهم. وهناك مناخ عربى نجده مسيطرا وسائدا على كثير من الأسفار مثل سفر التكوين والخروج والقضاة وأسفار الملوك الأول والثاني وأخبار الأيام الأول والثاني وسفر راعوث الموابية. وهناك قصص تختلط فيها المادة العبرية بالمادة العربية مثل قصة يوسف وقصة ملكة سبأ، بل وهناك أسفار تدور الشكوك حول أصولها العربية مثل أيوب وسفر الأمثال^(٧٦).

الخلاصة أن كتاب "العهد القديم" فى حاجة ماسة الى قراءة عربية لملأته لما يحتويه من مادة نعتقد أنها عربية فى أصولها. وأن البحث عن بقايا الأدب العربى القديم يجب أن يستهدف كتاب العهد القديم كواحد من المصادر الأساسية للأدب العربى القديم على ما يبدو من غرابة فى هذا الرأى. ولكنه رأى قديم قال به كثير من الدارسين للموضوعيين، وأود أن أذكر بمقولة عميد الأدب العربى حين تساءل عن كيفية دراسة الأدب العربى قائلا: "هل هناك مسيل إلى أن يدرس الأدب العربى دون أن تفهم التوراة والأنجيل! وهل تظن أن بين شيوخ الأدب فى مصر من قرأ التوراة أو قرأ الأنجيل، وكيف المسيل الى أن يدرس الأدب العربى درسا صحيحا إذا لم تُدرس الصلة المادية والمعنوية بين اللغة العربية واللغات السامية وبين الأدب العربى والأدب السامى؟" وبصرف النظر عن الملاحظات التى دفعت عميد الأدب العربى إلى قوله هذا لكنه أصاب الحقيقة حين أكد على أهمية الدرس

التوراتى فى فهم الحياة العربية القديمة والأدب العربى القديم. ونعتقد أنه حين نُشار إلى التوراة فهو إنما يشير إلى كتّاب "العهد القديم" ككل والمُشتمل على التوراة كجزء منه.

ومن أهم أسفار العهد القديم ذات الطابع العربى سفر أيوب وسفر الأمثال.

فالأول يروى قصة أيوب المعروفة كقصة من قصص القرآن الكريم وكرواية شعبية عربية تعد من أشهر القصص للشعبى العربى ذات التأثير على الوجدان بليل انتشارها وصياغتها فى صور أدبية متعددة، والحقيقة أن نسبة قصة أيوب إلى أصل عربى رأى قال به بعض النقاد المتخصصين فى دراسات العهد القديم وفى الدراسات العربىة فالمعجم للخاص بالعهد القديم الذى وضعه العلامة جيزنيوس يعرف أيوب بأنه عربى تعريفا مباشرا ليس فيه لبس، والمستشرق ألفرد جيوم A.Guillaume كتب مقالا هاما بعنوان "الخلفية للعربية لسفر أيوب" وكذلك رد مرجليوث السفر إلى أصول عربية^(٧٢). ويجب أن ننظر لهذا السفر فى أنه صياغة يهودية لقصة أيوب العربية، وأن هذه للصياغة تشتمل على تركيبها على أصل عربى مفقود للقصة. وربما لو أخضعنا للقصة لليهودية لنوع من التحايل العلمى الهادف إلى التخلص من العناصر اليهودية لثم التمكن من عزل المادة العبرية اليهودية عن الأصل العربى ولوصلنا إلى تصور أولى للقصة العربية. ويؤكد على الأصل العربى المناخ العام للقصة والألفاظ المتعددة ذات الأصول العربية.

ومن الأسفار الأخرى التى تعكس أثرًا عربيا واضحا سفر راعوث الموابية. فموضوع السفر لا يعكس رؤية يهودية خالصة لأن موضوعه هو الزواج من الأجنيات وهو أمر مرفوض دينيا فى اليهودية. وسفر راعوث يحكى قصة زواج اسرائيليين من أجنيات على أنه أمر طبيعى ولا يمثل خروجا على الدين. ويتمادى السفر فى هذه النظرة المتسامحة تجاه الأمم الأخرى بعدم مطلية الزوجات

الأجنيات بالدخول في اليهودية. والقصة في شكلها الحالي لها تفسيران: فهي إما أنها قصة يهودية بالفعل تابعة للمصدر الإلهيمي من مصادر العهد القديم وهو مصدر معروف بتسامحه النسبي تجاه غير اليهود، أو أن القصة عربية موأبية ضاعت أصولها العربية، وسجلها كتاب العهد القديم على أنها قصة يهودية. وأرجح هذا الرأي لثلاثي لعدة أسباب من بينها أن المصدر الإلهيمي رغم تسامحه إلا أنه لم يتخلّ عن اعتقاد ديني أسس له تأثيره المبتسر في تحديد علاقة اليهود بغير اليهود وهو الاعتقاد في الاختيار الإلهي لبني إسرائيل. وهو اختيار جامع لبني إسرائيل مانع لغيرهم. والزواج من الأجنبية معناه السماح لغير اليهود بالدخول في العهد المقطوع مع الرب والاشترك في الاختيار. كما نعتقد أن واقعة الزواج من الأجنبية (الموآبية) أدت إليها ظروف إجبارية كان فيها الإسرائيلي أجنبيا وفي أزمة اقتصادية، وفي وضع يجعله يرحب بالزواج من الأجنبية ليتخلص من أزمته رغم للموانع التشريعية التي تحول دون ذلك. ونحن هنا أمام حالة اندماج يهودي في بيئة أجنبية عليه تذكرنا بوضع اليهود في المجتمعات الأوروبية والأمريكية التي عملت على اندماج اليهودي فيها وكان الزواج المختلط إحدى وسائل الاندماج القوية، ونظرا لانغلاق المجتمع اليهودي القديم وحدة العنصرية الدينية اليهودية فإن مثل هذا الحدث يؤدي إلى الإضرار بصاحبه ولا يمكنه من العودة إلى وضعه القديم في مجتمعه اليهودي، بل ربما يؤدي إلى حرمانه دينيا من الدخول في جماعة الرب بسبب الزواج من الأجنبية. لهذه الأسباب مجتعة نرى أن القصة انتشرت في البيئة الموآبية وليس في البيئة اليهودية كما أن الدافع إلى حكايتها وروايتها يظل دافعا عربيا موآبيا وليس يهوديا. فالعربي لا تقف أمام زواجه من الأجنبية حواجز تشريعية أو دينية كذلك التي تواجه اليهودي، كما أن أحداث القصة وقعت على أرض عربية بمعنى أن مسرح الأحداث عربي. بالإضافة إلى أنه تعطينا لنا القصة ذاتها كما وردت في العهد القديم منها الدليل اللغوي وهو انتشار ألفاظ وعبارات لا

تفهم إلا من خلال التفسير العربي وتظل غامضة في إطارها العبرى. كما أن المناخ العلم للسفر يعكس بيئة عربية خالصة بالإضافة الى أن عملية ربط السفر بالتاريخ اليهودى عملية تصفية تمت من خلال إقحام سلسلة للأنسبب الإسرائيلية فى نهاية السفر تحاول ربط بعض شخصيات السفر بنسب داود عليه السلام كما أن أسماء الأعلام فى معظمها تعكس أصولا عربية بينما تغلب الرمزىة على الأسماء اليهودية الواردة فى السفر.

ويعكس سفر الأمثال أيضا كثيرا من الآثار العربية. فقد رد علماء نقد الكتاب المقدس الأجزاء الأخيرة من السفر الى أصول عربية. فالإصحاح الثلاثون منسوب الى أجور بن متقىة مسمً وقد تم تحديد "مسمً" على أنه قبيلة اسماعيلية من قبل شمال شبه الجزيرة العربية^(٧٨). وقد ورد ذكر مسمً فى سفر التكوين على أنه من مواليد إسماعيل بن إبراهيم^(٧٩). وفى الإصحاح الحادى والثلاثين يرد ذكر لموئيل ملك مسمً والأمثال المنسوبة اليه فى كل الإصحاح وقد ورد اسم هذين الملكين أجور ولموئيل فى بعض النقوش المعينية وغيرها من النقوش العربية الجنوبية القديمة^(٨٠). ومن المعروف أن العربيين تلقوا حكمة للشرق الأدنى القديم ومن بينها الحكمة المصرية والبابلية والعربية ولودعوها أسفار الحكمة فى كتاب العهد القديم^(٨١). وبعد هذا العرض السريع لبعض نماذج من الأعمال الأدبية السامية التى سيطرت عليها الصفة العربية نطرح التساؤل التالى وهو : كيف وجدت المادة الأدبية العربية القديمة طريقها الى الآداب السامية المختلفة؟ وما هو شكل هذه المادة الأدبية؟ وبالنسبة لشكل المادة الأدبية العربية التى دخلت فى الآداب السامية نعتقد أنها اتخذت شكلين أساسيين أولهما: للمادة الشفوية التى تم نقلها نقلا شفويا الى الآداب السامية التى عرفت نظما للكتابة فى عصور مبكرة فنقلت هذه المادة العربية الشفوية الى مادة مكتوبة بلغة سامية غير العربية فمثلا بالنسبة لقصة أيوب انتشرت هذه القصة بين العرب فى شكل رواية شفوية وعندما عرفها العبريون دونوها

وسجلوها بعد إضافات يهودية إليها بهدف تهويدها وعبرنتها ثم تم ضمها الى كتاب العهد القديم. ويجب هنا أن نشير الى أن كثيرا من المواد التي لم تكن أصولها اليهودية محسومة واجهت صعوبات في عملية ضمها الى الكتاب اللديني المقدس عند اليهود وينطبق هذا على معظم كتابات الحكمة ومن بينها أيوب والأمثال والجامعة وراعوث.

أما الشكل الثاني الذي اتخذته المادة الأدبية العبرية فهو: الشكل الكتابي بمعنى أنه لا يستبعد إطلاقا أن تكون هناك نصوص أدبية مكوّبة باللغة العبرية تم نقلها وترجمتها الى إحدى اللغات السامية وأصبحت فيما بعد تعد من النتاج الأدبي للغة التي ترجمت إليها خاصة بعد أن نُسِي مصدرها الأول، وبعد أن تَلَقّت العديد من الصياغات الجديدة لتتاسب طبيعة اللغة المنقولة إليها، وطبيعة الشعب السامي الذي تلقاها. وقد أدّت هذه الصياغات الى ضياع الأصول النصية لهذه القطع الأدبية بانتمائها التام في النصوص الجديدة التي تمت صياغتها ولم يبق مما يدل عليها سوى بعض الألفاظ العبرية والأساليب والصور البلاغية بالإضافة الى بقايا من المحتوى والمضمون الأصلي للعمل الأدبي يظهر في ثنايا البنية الجديدة كما يظهر من خلال المناخ العام للعمل الجديد، وبقايا تدل على صفات للشخص الأسامي، وأثار باقية عن المكان تذكى وقعت فيه الأحداث الى غير ذلك من العناصر الأدبية واللغوية والتاريخية التي أطلنت بالصدفة أو عن قصد خلال الصياغة الجديدة للعمل الأدبي. وبقيت هذه العناصر كشهادة على الأصل الأول. ويبدو أنه لا أمل في استعادة النص الأصلي أو ما يقترب منه بسبب كثرة ما تعرضت له النصوص الأصلية من تغييرات وتعديلات وخاصة أن معظم هذه للنصوص يدخل في دائرة الأديب الشعبي الذي تتعدد رواياته بتعدد روايته. وكذلك لأن عملية تدوين نص العهد القديم عملية استمرت لألف عام تقريبا حتى تم تثبيت هذا النص. وهي فترة طويلة تَلَقّت فيها نصوص العهد القديم المنات من التعديلات والتغييرات والتحريفات مما

أدى بالتأكيد إلى ضياع النصوص الأصلية. وهي عملية تعرضت لها التوراة على أهميتها الدينية المطلقة. فكيف الحال بنص أدبي كقصة أيوب الذي تعتبر قيمته الدينية ضعيفة بالنسبة لقيمة التوراة. هذا غير ما نتوقعه من تغيير في نص أدبي شعبي يتم بالمرونة في موضوعه ولغته وأسلوبه بخلاف نص التوراة التشريعي الجامد في لغته وما يتم به من حساسية دينية مثيرة للجدل حول التغيير فيه بعكس النص الأدبي الذي يعطى فرصة أكبر للإبداع فيه من جانب للرؤية بعيدا عن الحساسية الدينية وخاصة أن سفر أيوب مثلا لا يشتمل على مادة دينية ذات قيمة كبيرة، كما أن سفر الأمثال يشتمل على حكم ومبادئ أخلاقية وبعيدة عن طابع الوصايا الدينية مما يسمح بإجراء التغيير فيها بما يتناسب وبينتها الجديدة. وبعض الملاحم القديمة كملحمة جلجامش^(٨٢) تلقت هي الأخرى تعديلات وصياغات جديدة مارة بعصور مختلفة سومرية وبابلية وأشورية وترجمت إلى عدة لغات أجنبية قديمة أدت إلى مزيد من التحوير فيها ومن بينها ترجمات حيثة وحورية وكتعانية ويونانية. وكلها ساعدت على الابتعاد عن النص الأصلي لها خاصة أن الملاحم مادة شعبية قابلة للتغيير في الرواية لتلبية مطالب بينتها الجديدة.

وهذا ليس بطبيعة الحال حكما على استحالة استعادة النصوص الأصلية في أقرب صورة ممكنة فمثل هذا العمل ممكن ولكنه يتطلب جهودا علمية شاقة واستعدادات علمية خاصة، فيتطبيق مناهج النقد المختلفة على النص الأدبي يمكن تصنيف مادته إلى عدة طبقات تعود إلى عدة مصادر، ومن خلال عملية نقدية أدبية لغوية على النص يمكن الوصول إلى أقرب تصور قريب من النص الأصلي. هذا وقد تم تطبيق هذا النقد النصي على بعض نصوص كتاب العهد القديم بهدف استعادة النص الأصلي أو ما يقرب منه، ويمكن الاستفادة من هذا في استعادة هذه النصوص العربية المفقودة والموجودة في بعض الآداب السامية.

أما عن كيفية انتقال المادة العربية إلى الآداب السامية المختلفة وخاصة إلى أدب العهد القديم فهناك وسائل متعددة منها وسيلة النقل الشفوي في بيئة سامية لم تعرف الحدود الجغرافية الفاصلة بين شعوبها ومنها الهجرات العربية المتوالية إلى البيئة السامية في بلاد النهرين والمنطقة المورية بما فيها فلسطين، وما تكلّى به كل هجرة من مواد أدبية دخلت في آداب الشعوب السامية واكتسبت انتشارا سريعا بسبب شعبيتها وإنسانياتها - أي معالجاتها لموضوعات شعبية ونضالها إنسانية عامة - وكذلك لما تسببه عند المتلقى من إثارة ومتعة. وقد كانت التجارة بين الشعوب السامية إحدى وسائل انتقال المادة العربية إلى البيئة السامية. ومن المعروف أن التجارة كانت العمل الرئيسي للعرب الذين خرجوا في رحلات تجارية جانب معظم الشرق الأدنى القديم وأسست لها محطات تجارية نشأت عنها فيما بعد جاليات عربية في عدة مناطق من الشرق الأدنى ساعدت على انتشار موضوعات من التراث الأدبي العربي خارج بيئته في شبه الجزيرة العربية. وقد حمل للتجار العرب مع بضائعهم نماذج من ثقافتهم وفكرهم. هذا وقد كانت الترجمة إحدى الوسائل الهامة لانتقال النصوص الأدبية إلى الآداب السامية. فهناك آراء ترجح كون سفر أيوب والأمثال عمليين عربيين ترجما إلى العبرية ودخلا في النتاج الأدبي العبري أو صيغا في قلب يهودى وبلغت عبرية. وقد ضم لليهود إلى كتابهم المقدس نماذج أدبية كثيرة من نتاج الشعوب الأخرى كالعرب والكنعانيين والفينيقيين والبابليين والآشوريين وهي ظاهرة تدل منذ القدم على الولع اليهودي بضم التراث الثقافي لغيرهم إليهم، وهي ظاهرة لازالت مستمرة إلى يومنا الحالى وتظهر جليا في نهج العديد من أنماط التراث العربى في فلسطين واختال تغيرات عليها من أجل تهويدها وضمها إلى التراث اليهودي.

خامسا: أهمية اللغات والآداب السامية كمصدر ثان لحياة العرب قبل الإسلام:

من المعروف أن طه حسين في دراسته الشهيرة عن الأدب الجاهلي مال الى اعتبار القرآن الكريم المصدر الأول والأساسي لمعرفتنا عن الحياة الجاهلية، وأن "مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتصق في القرآن لا في الأدب الجاهلي"^(٨٦) وقد تمسك طه حسين بهذا الرأي ودافع عنه بعد أن شكك في قيمة الأدب الجاهلي فكانت دعوته الى دراسة للحياة الجاهلية" في نص لاسبيل الى الشك في صحته.... فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي، ونص القرآن ثابت لاسبيل الى الشك فيه"^(٨٧) ف لغة القرآن الكريم هي اللغة الأدبية التي كان يصطنعها الناس في العصر الجاهلي.^(٨٨) وفي القرآن الكريم ردود دينية على الوثنيين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس وعلى فرق عربية تمثل كل هذه الديانات في شبه الجزيرة العربية فالقرآن الكريم يتحدث عن العرب وعن نحل ونبقات أفقها العرب^(٨٩) بعكس الأدب الجاهلي الذي يعجز عن تصوير الحياة للدينية للجاهليين بينما يمثل القرآن الكريم الحياة الجاهلية على أنها حياة دينية قوية ليست جامدة جافة أو خالية من الشعور الديني القوي والعاطفة الدينية المتسلطة^(٩٠) والقرآن الكريم يعطى صورة لحياة عقلية قوية تظهر في القدرة على الجدل والمحاورة وتثبت أن الجاهليين كانوا أصحاب علم ونقاء، وأصحاب عواطف رقيقة وعيش في لين ونعمة^(٩١) وطبيعي أن يكون منهم المستتبرون الذين يمتازون بالثروة والجاه والعلم^(٩٢) وأن يكون منهم غير المستتبرين شأنهم شأن كل الشعوب القديمة. والعرب لم يكونوا في عزلة عن الأمم والحضارات الأخرى، فالقرآن الكريم يذكر صلاتهم بالفرس والروم، ورحلاتهم التجارية خارج شبه الجزيرة العربية وأنهم لم يكونوا في عزلة سياسية أو اقتصادية بالقياس الى الأمم الأخرى^(٩٣) ويصور القرآن الكريم أيضا الحياة الاقتصادية للعرب وما يرتبط بها من نواح نفسية وعادات وقيم وفي نهاية هذا التحليل للتصوير القرآني للحياة العربية في الجاهلية ينتهي طه حسين الى حكم

علمى محدد للوضع الحضارى للعرب يعتبر على قدر عظيم من الأهمية. فبعد الأدلة والبراهين السابقة يختتم طه حسين هذا كله بالحكم الحضارى التالى: "وإذا كان العرب أصحاب سياسة متصلة بالسلسلة العلمية متأثرة بها ومؤثرة فيها وأصحاب اقتصاد داخلى وخارجى معقد، فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلية همجية. وكيف يستطيع رجل عقل أن يصدق أن القرآن قد ظهر فى أمة جاهلية همجية؟ أرأيت أن للتعلم الحياة العربية الجاهلية فى القرآن أنفع وأجدى من التماسها فى هذا الألب العقيم الذى يسمونه الألب الجاهلي! أرأيت أن هذا النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف من أمر الجاهليين!"^(١٢).

ومع عدم قبولنا للحكم الذى أصدره طه حسين على الألب الجاهلى فإن هذا الوصف السابق للحياة العربية القديمة والذى اعتمد طه حسين على القرآن الكريم فى الوصول إليه يتفق فى كثير من جوانبه مع الصورة التى اعطتها المصادر السامية القديمة لطبيعة الحياة العربية. وانطلاقاً من تأكيد طه حسين على ضرورة إتقان اللغات السامية، ومعرفة أدبها، ودراسة الصلة للمادية والمعنوية بين اللغة العربية وأدبها القديم واللغات السامية وأدبها لأبد من الاهتمام بهذه اللغات وأدبها كمصدر ثلث هام للحياة العربية القديمة يأتى بعد القرآن الكريم فى الأهمية^(١٣) وعلى الرغم من أن وصف طه حسين لم يعتمد على المصادر السامية إلا أننا نعتبر اهتمامه باللغات السامية وأدبها واعتبارها تمثل الدائرة الأولى فى علاقات العربية بالأدب الأخرى مؤشراً قوياً الى توجيه علمى بضرورة الاعتماد على اللغات السامية وأدبها فى الكشف عن طبيعة الحياة الجاهلية. ومبررات هذا الاعتقاد تنطلق من حقيقة كون العرب واحداً من الشعوب السامية القديمة وما يُقال عن الحياة السامية القديمة يصح فى كثير من جوانبه على الحياة العربية القديمة.

ومن أهم ما يؤيده المصادر السامية ويقترب من رؤية طه حسين للحياة العربية القديمة أن العرب لم يكونوا جاهليين بالمعنى الذى أشارت إليه - ولا تزال

تشير إليه - بعض المصادر العربية بعد الاسلام. لقد كان العرب أصحاب حياة أدبية قوية تظهر في انتاجهم الأدبي، وأصحاب حياة عقلية وثقافية تقوم على أسس من القيم التي أبرزها الشعر العربي القديم. وكانت حياتهم الاقتصادية على قدر كبير من الازدهار تظهر في معاملاتهم التجارية مع الأمم السامية وغير السامية المحيطة بهم من كل الاتجاهات. وقد وصلوا بتجارهم الى حوض البحر المتوسط وإلى المحيط الهندي وغطت الساحل الشرقي لأفريقيا، وتوغلت في الداخل الأفريقي وتعاملوا مع كل الشعوب الواقعة على هذه البحار الهامة كما تشهد على ذلك علاقاتهم التجارية مع المنطقة السورية، ومصر والحبشة والهند وبلاد فارس وشعوب بلاد النهرين^(١٦) ولم يحدث أن وصف العرب في مصادر هذه الشعوب بأنهم جاهليون.

ومن ناحية أخرى نجد أن المعرفة بالحياة السامية القديمة له دوره الكبير في التعرف على الحياة للعربية القديمة خاصة في الفترات السابقة على العصر الجاهلي الذي حدده مؤرخو العرب بالقرنين السابقين على ظهور الإسلام وهي فترات ليست لها مصادر عربية تكل عليها كما أن ندرة أو قلة الآثار التي تم للكشف فيها تجعل من الصعب تكوين صورة تاريخية واضحة لهذه الفترات من التاريخ العربي القديم. وفي الحقيقة ليس أمامنا إلا المصادر السامية القديمة التي تصف لنا الحياة السامية لكي نستشف فيها بعض المعلومات الأساسية عن حياة العرب في العصور السابقة على العصر الجاهلي. ولا يعتبر هذا تطفلاً على التاريخ السامي القديم فشبه الجزيرة العربية على المستوى الحضاري هي جزء لا يتجزأ من حضارات الشرق الأدنى القديم وتاريخها متأثر بتاريخ الشرق الأدنى القديم ومؤثر فيه. وتدل مظاهر التأثير بالذات على أن العرب كانوا أصحاب ثقافة متقدمة في التاريخ القديم. يقول الدكتور أحمد فخري في هذا الصدد: "إن أمامنا حقيقة ثابتة وهي وجود ثقافة من العصر الحجري القديم في بلاد العرب، وأن هذه الثقافة تشبه إلى حد كبير ما عثر عليه في إفريقيا كما تشبه أيضاً... ما عثر عليه الباحثون من رجال عصر ما قبل التاريخ في سوريا والعراق"^(١٧) ويعلق الدكتور أحمد فخري على التأثير الثقافي

للهجرات العربية القديمة الى بلاد الشرق الأدنى القديم فيقول: ليس من المعقول أن يتمكن المهاجرون من فرض أنفسهم على شعب ذى حضارة مثل الشعب السومري (فى بلاد النهرين) إلا إذا كان هؤلاء المهاجرون قد وصلوا الى مرحلة من التقدم تجعلهم يعرفون كيف يستفيدون من غيرهم ويتصبح لهم السيطرة على البلاد، وأن تظل لغتهم الأصلية وكثير من مظاهر ثقافتهم وملزمة لهم قرونا طويلة، فإن هذا التماسك وهذه المحافظة على المميزات دليل على أن الساميين الذين وصلوا الى العراق قبل خمسة آلاف عام من جزيرة العرب لم يكونوا قوما بدائيين بل كانوا ذوى ثقافة خاصة ولهم نظمهم وحياتهم الاجتماعية. وعلمنا أن نتنظر حتى تكشف لنا الأبحاث عن أسس هذه الحضارة^(١٥).

وليس هنا مجال مناقشة موضوع الوضع الحضارى للعرب قبل العصر الجاهلى بالتفصيل، وإنما هدفتا الى التأكيد على أن العرب كان لهم وضعهم الثقافى المؤثر فى بيئة الشرق الأدنى القديم، وأنهم فى العصر "الجاهلى" بالذات لم يكونوا متخلفين كما توحى تسميتهم بالجاهليين فى المصادر العربية بعد الإسلام وهذا للتأكيد على سلامة رؤية طه حسين فيما يتعلق بالتقدم العظمى والأبى والدينى والاقتصادى للعرب فى العصر الجاهلى وأن هذا التقدم ما هو إلا امتداد لوضع حضارى متقدم للعرب منذ القدم ونظرا لندرة المصادر العربية والآثار الدالة على هذا الوضع الحضارى للعرب يبرز دور المصادر السامية القديمة - من كتابات مقدسة تشمل التوراة وكتب العهد القديم ونصوص دينية ووثائق سياسية واقتصادية من تاريخ الشرق الأدنى القديم - فى تأكيد هذا الوضع الحضارى والبرهنة عليه.

إن مراجعة التاريخ السامى القديم ومظاهر الحضارة السامية القديمة له انعكاساته الهامة على معرفتنا بالحياة العربية فى العصر المسمى بالجاهلى وفى العصور القديمة المباشرة عليه. وقد أشار طه حسين الى أهمية التوراة فى درس الأديب العربى القديم حين قال فى شكل مباشر: "وهل هناك سبيل الى أن يُدرس

الأدب العربي دون أن نفهم للتوراة والأنجيل؛ وهل تظن أن بين شيوخ الأدب في مصر من قرأ للتوراة أو قرأ الأنجيل؟»^(١٦).

وفي هذه الإشارة العابرة لأهمية التوراة في دراسة الأدب العربي القديم ما يحتاج إلى تفصيل شديد لا يتناسب مع حجم هذا العمل . ولذلك سنكتفى بالإشارة إلى عدد من الأمور الهامة التي تجعل من كتاب العهد القديم مصدرا هاما من مصادر الحياة العربية القديمة، بل ومصدرا هاما من مصادر الأدب العربي القديم. والتوراة - كما هو معروف - تكون للكتب الخمسة الأولى من كتاب العهد القديم. ونعتقد أن طه حسين قصد من كلمة التوراة الإشارة إلى كل كتاب العهد القديم من باب إطلاق الجزء على الكل. والعهد القديم مليء بالإشارات والموضوعات التي تشير إلى عرب شبه الجزيرة العربية مما يجعله بحق أحد المصادر الأساسية لتأريخ العرب وحياتهم وأنشطتهم. كما يوضح الدور الديني للعرب في صياغة ديانة بني إسرائيل، ودورهم أيضا في تشكيل جانب من الانتاج الأدبي المنسوب إلى الامرائيليين. وهذا تظهر بالذات أهمية كتاب العهد القديم في التأريخ للأدب العربي القديم، حيث اشتمل على قصص وروايات عربية الأصل وجدت طريقها إلى الأدب العربي القديم، إما عن طريق الترجمة أو عن طريق للتبني المباشر لبعض القصص العربي ونسبته إلى بني إسرائيل بعد إدخال تعديلات عيه ليناسب الحياة الامرائيلية وظروفها. ومن الأعمال التي لاشك في أصلها العربي قصة أيوب عليه السلام الواردة في السفر الذي يحمل اسمه من بين أسفار العهد القديم^(١٧) وكذلك تنسب أجزاء من سفر الأمثال إلى أصول عربية تؤكدنا الأسماء العربية الواردة في السفر^(١٨) كما تعكس قصة راعوث المואبية الواردة في سفر راعوث بعض الأخبار والعادات والتقاليد ذات الأصول العربية.

وعلى المستوى التاريخي تشير فقرات عديدة من للتوراة وكتب الأنبياء إلى أحداث تاريخية تتعلق بالعرب خاصة في علاقتهم ببني إسرائيل كالروايات الخاصة بإبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، والإشارات إلى أقوام من العرب كالإسماعيليين والمدنيانيين والقديريين والمعنونيين والموآبيين وبعض القبائل السبئية والإدوميين

وكنك الإشارة الى أخبار عن جنوب شبه الجزيرة العربية كرواية ملكة سبأ وقصتها مع سليمان عليه السلام^(١١).

وعلى المستوى الدينى تفيد التوراة وبقيّة كتاب العهد القديم فى التعرف على بعض الأنشطة الدينية للعرب من بينها التعرف على طبيعة الحياة الدينية عند العرب، وذلك من خلال ما تقدمه للتوراة من وصف عام للوثنية فى البيئات المحيطة بمنطقة فلسطين، وما توجهه التوراة من نقد عمم الديانة الوثنية وللطقوس والعبادات الدينية الوثنية سواء فى تمييزها لديانة بنى اسرائيل بشعوب أخرى من بيئة الشرق الأدنى القديم كالمصريين القدماء وقبائل شبه جزيرة سيناء العربية والكنعانيين والآشوريين والبابليين والفرس والآراميين واليونان وكلها شعوب تركت آثارها الدينية على بنى اسرائيل وفى واحدة من مناسبات الاتصال الدينى بين الإسرائيليين والعرب فى شبه جزيرة سيناء يتبنى الإسرائيليون عبادة الإله "يهوه" والذي يرى بعض النقاد أنه إله عربى قديم عرفه موسى عليه السلام خلال فترة وجوده فى سيناء بعد زواجه من امرأة عربية هى ابنة كاهن مديانى حسب تصور للتوراة^(١٢) والذي تروى المصادر أنه أدخل موسى فى عبادة يهوه الذى أصبح فيما بعد الإله الإسرائيلى الواحد والذي كان من قبل إلهاً للمديانيين أو إلهاً لإحدى القبائل العربية الشمالية. ويوصف بأنه إله صحراوى بسيط فى صفاته وفى الشعائر المرتبطة به والتي لم تكن لتزيد عن بعض المناسبات الدينية البسيطة التى تقدم فيها الأضحيات وتحرق فيها المحرقات، وكان مقامه فى إحدى الخيام^(١٣) وهى صفات موجودة فى الإله يهوه الذى أصبح إله الإسرائيليين فى سيناء وبعد دخولهم كنعان حسب الوصف للتوراتى له. توضح أيضا التأثير العربى للقديم على ديانة بنى اسرائيل خاصة فى مرحلتها البدوية الصحراوية وقبل أن يختلط العبريون بالبيئات الزراعية فى مصر وكنعان وبلاد النهرين.

وعلى المستوى الأدبى يفيد كتاب العهد القديم كثيرا فى التعرف بجوانب من الحياة الأدبية والانتاج الأدبى للعرب قديما. فبالإضافة الى ما سبق قوله من وجود

نصوص أدبية عربية قديمة عرفت طريقها الى كتاب العهد القديم عن طريق الترجمة او غيرها من وسائل الاتصال الأدبي بين الشعوب، يمكن أن نضيف أهمية الأدب العبري القديم في علاج بعض قضايا ومشاكل الأدب العربي القديم منها على سبيل المثال قضية كتلة التاريخ العربي القديم، والتي يمكن أن تعتمد على العهد القديم في العودة بهذا التاريخ الأدبي للعرب الى عصور قديمة مسابقة على عصر العهد القديم ذاته. ويمكن الاستدلال على هذا التاريخ القديم للأدب العربي بما ورد في العهد القديم من مادة أدبية تشير الى أصول عربية كما أن مسألة عدم وجود نصوص أدبية عربية قديمة يمكن أن تعالج من دخل أدب العهد القديم وأدب الساميين عامة. هذا بالإضافة الى أن مسألة تطور الشعر العربي والتعرف على المراحل القديمة لهذا التطور يمكن الوصول الى بعض للرأى فيها من خلال دراسة الأجزاء الشعرية في العهد القديم ومقارنتها بالشعر العربي من حيث الشكل أو البناء والخصائص الفنية ومما يؤكد فائدة دراسة الشعر العبري القديم الوارد في كتاب العهد القديم في معرفة تطور الشعر العبري أن بعض أجزاء من هذا الشعر العبري وردت في أسفار يشك في أصلها العبري وتمت نسبتها الى اصول عربية مفقودة مثل سفر أيوب الذي لو أخذنا بنظرية الأصل العربي له لأصبح لازماً بالضرورة النظر الى الأجزاء الشعرية الواردة فيه على أنها ربما تمثل نماذج شعرية عربية قديمة تعيد في معرفة تطور الشعر العربي^(١٠٢).

وأخيراً نود أن نشير الى أن أدب العهد القديم والأدب السامي القديم عامة يمكن أن يكون ذا فائدة كبيرة في الكشف عن ظاهرة الانتحال. إن الدرس الديني السامي المقارن له قيمته العلمية الكبرى كمقياس نقدي للكشف عن مدى صحة ظاهرة الانتحال أو عدم صحته، ومع ذلك لم يعتمد عليه طه حسين في تحليله لقضية الانتحال على الرغم مما ذكرناه من اهتمام طه حسين الكبير بالأدب السامية واعترافه بأهميتها في درس الأدب العربي وايضا على الرغم من اهتمامه بالمنحى

المقارن في الدراسة الأدبية. إن قضية الانتحال في حجة ملسة الى اعادة النظر في جوانبها الدينية من وجهة نظر سامية دينية مقارنة. وهو جانب لم يتم في مناقشة قضية الانتحال في الأدب العربي القديم عند طه حسين. ونعتقد أن توجيه الاهتمام الى هذا الجانب الديني في الانتحال من وجهة نظر سامية سيأتي بآراء مغيرة لما توصل اليه طه حسين في هذه المسألة. فالموضوعات الدينية التي اعترض طه حسين على وجودها في الشعر العربي للقديم خاصة عند أمية بن الصلت^(١٠٢) واعتبرها من باب الانتحال، موضوعات منتشرة في الأدب السامي القديم خاصة في الأدب العربي القديم. وهي موضوعات ليست غريبة على البيئة الدينية السامية التي تعتبر البيئة العربية أصلا وامتدادا لها في شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام. وربما يؤخذ على طه حسين أنه رغم اعترافه بأهمية الآداب السامية القديمة في دراسة الأدب العربي القديم إلا أنه نفسه لم يحاول الاستفادة من هذه الآداب السامية القديمة فيما يتعلق بموضوعات الانتحال. ولذلك لايزال باب البحث في موضوعات الانتحال مفتوحا لاعطاء الرؤية السامية في هذا الموضوع الخطير الذي يُعتبر الأدب الديني السامي عاملا نقديا حاسما في تحديد هوية الشعر الديني العربي القديم، بالاضافة الى ما يمكن أن يؤدي اليه مثل هذا البحث في طبيعة الشعر الديني العربي القديم عند أمية بن الصلت - وأمثاله من شعراء "الجاهلية" - من إظهار لدرجة التفاعل بين الأدب العربي القديم والآداب السامية القديمة.

إن دعوة طه حسين الى تحقيق الصلة المادية والمعنوية بين الأدب العربي والآداب السامية القديم دعوة تحتاج الى جهود تلاميذ طه حسين، والباحثين في الأدب العربي القديم والآداب السامية القديمة. إنها دعوة إلى إعادة النظر في علاقة الأدب العربي القديم بالآداب السامية القديم ووضع نهاية للعزلة المقطعة بينهما إن كثيرا من مشاكل الأدب العربي القديم يجب أن يعاد النظر فيها من جديد في ضوء وإطار

البيئة الكبرى للأدب العربي القديم فى البيئة العربية السامية القديمة. إنه تصور لمنهج جديد فى درس الأدب العربي القديم فى ضوء البيئة السامية القديمة وسيتحقق من خلاله فهم أكثر عمقا لطبيعة الأدب العربي القديم ولطبيعة قضاياها ولخصائصه الفنية والموضوعية.

سالمنا: أهمية أدب الشرق الأدنى القديم فى فهم الأدب العربي القديم

لايزال الأدب العربي القديم غامضا فى بعض جوانبه على المستوى الأدبى الخاص بالمضمون وكذلك على المستوى الخاص باللغة والأسلوب. ومما لا شك فيه أن دراسة الأدب العربي القديم فى إطار بيئته السامية تقدم بعض الحلول لمشكلة فهم هذا الأدب على المستويين السابقين. فالنظر الى هذا الأدب فى إطار بيئته العربية المحدودة أدى الى ظهور تأويلات خاطئة لبعض مادته الأدبية واللغوية.

١- غياب الموضوع الدينى:

ومن بين هذه الموضوعات المتصلة بالفهم الصحيح لهذا الأدب من خلال ربطه بالأدب السامى القديم موضوع تحديد طبيعة الأدب العربي القديم من حيث موضوعه وهى طبيعة لايزال هناك خلاف على تحديدها بين المتخصصين وفى إطار طبيعة الأدب السامى القديم والمعروفة الى حد كبير من خلال النصوص المتعددة يمكن أن نصل الى تحديد تقريبي لطبيعة الأدب العربي القديم، وإن كنا نواجه مشكلة عدم وفرة النصوص العربية الأدبية الدالة على هذه الطبيعة وبداية تشير الى أن السمة الأساسية للأدب السامى القديم هى السمة الدينية فهو بلا شك أدب دينى معبر عن بينتين دينيتين متصارعتين ومنتجتين لنوعين من الأدب الدينى هما الأدب الوثنى والأدب الدينى التوحيدى وهذه الصفة الدينية للأدب السامى القديم هى التى ميزته عن غيره من آداب الشعوب الأخرى التى جمعت فى أدبها بين الموضوع الدينى والموضوع غير الدينى.

وفى مقابل سيطرة الموضوع الدينى على الآداب السامية القديمة نواجه بقضية غياب الموضوع الدينى فى الادب العربى القديم. وهى قضية شغلت المهتمين بهذا الأدب^(١٠٤) وتمثل لغزا حقيقيا بالنسبة للمتخصصين فى الآداب السامية للناظرين الى الأدب العربى القديم على أنه أدب سامى خالص، كما أن غياب الموضوع الدينى أمر لا يتفق مع حدث دينى عظيم وهو ظهور الإسلام ودخول العرب فيه ونشرهم له وأصبح الدين موضوعهم الأول الأمر الذى انعكس على أدبهم فى صدر الإسلام فكيف نفسر هذا التحول المفاجئ فى حياة العرب الدينية؟ وهكذا يتضح أنه من خلال الصفة الدينية الاسلامية للادب السامى القديم ومن خلال الطبيعة الدينية القوية للعرب بعد الاسلام هناك حلقة مفقودة فى للتاريخ الدينى للعرب تتمثل فى غياب الموضوع الدينى.

ولابد من التأكيد أولا على دينية العرب وأنهم لا يختلفون عن الساميين فى هذه الطبيعة الدينية. ولذلك فلا بد من البحث عن أسباب خارجية على فطرة العرب لتعليل غياب الموضوع الدينى فى أدبهم "الجاهلى" وبدلية أقر بأن الموضوع الدينى ليس غائبا فهو موجود، ولكن أثرت الشكوك حول أصلاته وحكم عليه بأنه متحل ولنتحاله يعنى غيابه عند الأخذ بالانتحال وهذه قضية أخرى ربما تفيد الرؤية السامية للأدب العربى القديم فى تقديم علاج لها.

ولكن إذا أخذنا تجاوزا بغياب الموضوع الدينى فيما هو موجود من ادب عربى قديم - هو كم لا يكفى للحكم على طبيعة الأدب العربى القديم بسبب تغطيته لقرن ونصف فقط من تاريخهم ولأنه أيضا أدب متأخر زمنيا يعبر عن عقلية عربية متقدمة لا يمكن مقارنتها بالساميين فى الألف الثالث قبل الميلاد بل لا يمكن مقارنتها بالعقلية العربية فى نفس هذا التاريخ - أقول إذا اخذنا بهذا تجاوزا وفى حدود ما نمليه للنصوص الابنية المتاحة فإن أسبابا ضرورية تخفى وراء هذه الظاهرة إذا اعتبرناها ظاهرة واضحة فى الادب العربى القديم.

واعتقد أن اهم اسباب هذه الظاهرة لا يعود الى ضعف فى التجربة او الخبرة الدينية عند العرب قبل الاسلام ولكنه يعود الى حالة فراغ دينى عاشها العربى فى القرون السابقة على الاسلام مباشرة وهى حالة مهددة لظهور الاسلام فى العرب وعودة للشعور الدينى المفقود - ولفترة مؤقتة - عند العربى.

فى الفترة السابقة على ظهور الاسلام مباشرة عرفت شبه الجزيرة العربية معظم الاديان الهامة المحيطة بها. فقد عرفت اليهودية فى شمالها وجنوبها وعرفت المسيحية ايضا فى الشمال والجنوب، كما عرفت ديانات فلرس فى شرقها، واحاطت بها الوثنية السامية من الشمال والمصرية فى الغرب. وفى هذا الميدان الحافل بالاديان واجهت الوثنية العربية أعنى القوى الدينية فى العالم القديم. ولا يمكن الحكم على الوثنية العربية بأنها قد نجحت تماما أو فشلت تماما فى مقاومة هذا المد الدينى الهائل داخل شبه الجزيرة العربية وخارجها. فمن ناحية لم تنجح اليهودية فى جذب العرب اليها بسبب عنصرية اليهودية وانغلاقها على نفسها وبسبب قيودها للتشريعية الكثيرة وطقوسها المعقدة والتي لا تتفق وحرية العربى وتمرده على القيود التى تمنع هذه الحرية. وكذلك فشلت المسيحية فى جذب العربى اليها بسبب تعقيداتها اللاهوتية وغموض طقوسها وبعدها عن طبيعة التوحيد بسبب وقوعها تحت تأثير الفلسفة اليونانية والخصوبة والديانات السرية وكلها امور لم تناسب العقل العربى الحر. هذا فضلا عن ان اليهودية والمسيحية ارتبطتا بقوى سياسية فى المنطقة كالروم والاباش والفرس فكان تواجدهما تواجدا دينيا سياسيا فى نفس الوقت وعن طريق صراعات سياسية أثرت سلبا على للتأثير الدينى لليهودية والمسيحية على العرب^(١٠٥).

ومع ذلك فهذا الفضل لليهودى المسيحى فى شبه الجزيرة العربية لم يمثل انتصارا للوثنية العربية لأن الوثنية فى هذه الفترة لم تتمكن من ملء الفراغ الدينى عند العربى وهى دينه الأساسى، وذلك لأن الوثنية العربية فقدت جانبها من قوتها فى

صراعها مع اليهودية والمسيحية وهما ديانتان متقدمتان على الوثنية بالطبع، كما أن الوثنية لم تفلح في الدخول كطرف ديني في الصراع الإسلامي الذي مثلته اليهودية والمسيحية لعدم ارتباطها بقوة سياسية خارجية كما حدث مع لليهودية والمسيحية ولعدم كونها ديانة قومية بالمعنى الإسلامي رغم توافر العصبية في علاقة العرب بالهتيم للقيمة. ولا يفوتنا أيضا أن الوثنية لم تعد متوكلية مع التقدم العقلي للإنسان العربي بعد احتكاكه بالحضارات والديانات المحيطة به ولم تعد الوثنية قلادة على تقديم الأدلة العقلية على صحتها، فأصبح هناك شبه ادراك بعدم قدرة الوثنية ويظهر هذا واضحا في ظاهرة تحقير آلهة العرب والاستهانة بها في أشعار العرب^(١٠٦). وتتأصل دورها في الحياة العربية وبدأت الوثنية في آخر أيامها تبتعد عن أن تكون دينا للعرب بالمعنى المعروف للدين وتقترب كثيرا من أن تكون قلابة لمجموعة من العادات والتقاليد الموروثة والخالصة من المضلمين الدينية للقوية. وكان التمسك بالوثنية ضربا من ضروب العادة والعصبية أكثر منه معبرا عن تجربة دينية وشعور ديني حقيقي^(١٠٧). والباحث عن هذا الشعور الديني يجب أن يتنبه عند المتمسكين بشكل من أشكال التوحيد من شعراء العرب كشعراء اليهودية والنصرانية وعند بعض المؤلهين الحنفاء منهم على قلتهم. هذا الفراغ الديني عند العربي كان بمثابة تهديد تاريخي ديني بظهور الإسلام لمد هذا الفراغ وبعث الطاقة الدينية المخترنة عند العربي للانطلاق والتعبير عنها في كل أنشطته الإسلامية. وهذا يفسر سر النجاح الإسلامي للجارف في شبه الجزيرة العربية وفي أقصر وقت ممكن لانه أتى في توقيت مناسب للحالة الدينية للعرب ومعبرا عن تجربة دينية فطرية بعيدة عن التعتيدات اللاهوتية لليهودية والمسيحية تظهر في التجاوز الإسلامي لليهودية والمسيحية إلى دين إبراهيم عليه السلام وهو الحنيفية المعبرة عن الفطرة الدينية السليمة كما يظهر في نص القرآن الكريم في كشفه لمثالب اليهودية والمسيحية وتحقيره العقلي للوثنية.

هذه الحالة الدينية انعكست بلا شك على اللغة العربية قبل الاسلام، وأثرت على طبيعتها الدينية كصفة أساسية فيها ومشتركة مع كل اللغات السامية الأخرى. فالعربية كانت لغة معبرة عن الأنشطة الدينية للإنسان العربى ودخلت خلال فترة الفراغ لدينى السابقة الذكر فى حالة جمود دينى فلم تعد قادرة على التعبير لدينى لا لعب فيها ولكن بسبب الحالة النفسية الدينية التى كان عليها العربى آنذاك. وقد أدى فشل اليهودية والمسيحية فى جذب العرب الى عدم تحول اللغة العربية الى لغة دينية لليهودية او للمسيحية فى شبه الجزيرة العربية وخاصة ان هاتين الدينيتين كانت لهما لغة دينية مقدسة هى العبرية بالنسبة لليهودية والسريانية بالنسبة للمسيحية فى الشرق. وكانت المسيحية قد تخلت عن الأرامية لارتباطها الوثنية وتبنت اللهجة السريانية كلغة دينية جديدة ولم تعد العبرية والسريانية صالحتين لكى تصبحا لغات دينية للعرب بعد ظهور الاسلام فيهم وذلك لانهما اولا : ليستا من لغات العرب وثانيا: لان العبرية والسريانية كانتا فى حالة تشعب دينى حيث امتلأتا بالمصطلحات الدينية الخاصة باليهودية والمسيحية وبطبيعة الحال لم يكن فى قدرتهما اللغوية اعتواء مصطلحات دين جديد مختلف عن اليهودية والمسيحية ونافذ لهما فى نفس الوقت. كما أنهما كانتا مفهمتين بمفاهيم اليهودية والمسيحية ولا تصلحان للتعبير عن مفاهيم دين جديد مناقض لهما. هذا فضلا عن أن السريانية أصبحت وعاءا للتعبير الفلسفى الذى دخل اليها بفعل المسيحية اولا ومن خلال دورها كلغة وسيطة فى نقل التراث الفلسفى اليونانى الى اللغات السامية ثانيا وقد ظلت اللغة العربية بعيدة عن المد الفلسفى اليونانى وتأثيراته الفكرية فاستمرت غير قابلة للمصطلح الفلسفى الذى لم يكن من طبيعة العقلية السامية فضلا عن العقلية العربية.

وهكذا عاشت اللغة العربية كإنسانها المتحدث بها فى حالة فراغ دينى خلت فيها من المصطلحات الدينية اليهودية والمسيحية، ودخلت أيضا من المصطلح الفلسفى الذى سيطر على اللغة السريانية. ولم تقع اللغة

العربية تحت سيادة دين من الأديان القديمة. أما تعبيرها عن الوشية فهو قاسم مشترك بينها وبين كل اللغات القديمة التي عاشت فترة وثنية في حياة شعوبها. ويبدو كما لو أن وضع العربية هذا كان بمثابة إعداد لها في الزمان والمكان لكي تصبح الوعاء اللغوي للدين الإسلامي وذلك بخلوها النسبي من مصطلحات أي دين آخر، وعدم تعرضها لأي شكل من أشكال الفساد اللغوي على المستوى الديني. فاستمرت لغة قوية في بنائها الفكرى بسيطة في ألفاظها الدينية غير مشبعة بمصطلحات دينية تعكس فكرا دينيا عقائديا منظما، أو تحقيقات لاهوتية أو فلسفية كما كان الحال في العبرية والسريانية. ولقد اكتسبت اللغة العربية مصطلحاتها الدينية الجديدة في الاسلام من خلال المصدر الإلهي الممثل في القرآن الكريم. فمعظم الألفاظ الدينية في العربية كانت مصطلحات إسلامية تعبر عن المفاهيم الدينية الإسلامية في دلالاتها مما يعتبر اعجزا لغويا عظيما خاصة بسبب القاعدة الدينية المشتركة بين اليهودية والمسيحية والإسلام كديانات توحيد، وهى قاعدة كان من الممكن أن تسمح بظهور ألفاظ دينية مشتركة على طراز المشترك السماي في كل مجالات الفكر مما قد يعكس روى ومفاهيم يهودية أو مسيحية في اللفظ الإسلامي. لكن الذى حدث هو أن اللفظ الإسلامى أتى مستقلا مستقلا تاما عن اللفظ اليهودى والمسيحى رغم هذا الاشتراك فى القاعدة الدينية الواحدة وهى التوحيد. بل ان الألفاظ الدينية اليهودية والمسيحية الواردة فى القرآن الكريم أو فى بعض الأحاديث النبوية فى معظمها مثبتة من أجل نقدها إسلاميا وإظهار فسادها، كما أن كثيرا مما ورد منها فى كتب التفسير والتاريخ إنما ظهر بفضل الاسرائيليات التى تسربت الى هذه المصادر الإسلامية، وهى ليست من صنع العربية ذاتها إنما هى من الدخيل اللغوي اليهودى والمسيحى على لغة الدين الإسلامى.

ومن المعروف أن بعض هذه المصطلحات قد دخلت إلى العربية قبل الإسلام بواسطة أدباء اليهودية وظل استخدمها محصورا في هذه الدائرة الضيقة المحدودة ولم يكتب لها الانتشار خارج هذه الحدود.

٢. غياب الموضوع الأسطوري:

ويبقى بعد تحليل غياب الموضوع الديني في الأدب العربي القديم تحليل ظاهرة أخرى هامة ألا وهي غياب الموضوع الأسطوري الذي هو سمة جوهرية من سمات الأدب السامي القديم وغيبه في الأدب العربي القديم يحتاج إلى تفسير. ويعترف جرونوم اعترافا صريحا " بفقر دين العصر الجاهلي في الجانب الأسطوري، كما أنه لم توجد - على حد تعبيره - محاولة جادة من جانب عرب الجاهلية لإقامة مجمع (بانثيون) للآلهة المتعددة للعرب على الطراز اليوناني. ويرد جرونوم هذا النقص إلى عدم وجود طبقة كهنوتية قوية تتولى شؤون الحياة الدينية للعرب قبل الإسلام^(١٠٨) ويشير موسكاتي إلى عدم تطور نظام ديني معقد حول الآلهة وصفاتها ووظائفها وعلاقتها عند العرب قبل الإسلام، ومن شأن هذا النظام أن يساعد على تحديد الآلهة وربطها بصفات ثابتة ووظائف محددة ودعاهما بأساطير قوية^(١٠٩). وللحقيقة أن عدم ظهور فكر ديني أسطوري قوى في العصر الجاهلي أمر طبيعي يتناسب مع طبيعة العصر. فالعصر المسمى بالجاهلي لم يكن عصرا أسطوريا ولكنه كما نعلم عصر تاريخي متأخر يتميز بعقلانيته التي أصبحت صفة أساسية للتفكير في البيئة السامية بعد لخصار الفكر الأسطوري وتحول البيئة السامية إلى بيئة عقلية تعبر عن نفسها من خلال التعبير النظري الواقعي المجرد وليس من خلال التعبير الأسطوري الرمزي المعتمد على الخيال. وللحقيقة أن هناك خلافا حول تحديد نهاية العصر الأسطوري بالنسبة للساميين عامة والعرب خاصة. وأرجح الآراء أن الغزو الفكري اليوناني للشرق الأدنى القديم بعد غزوات الإسكندر الأكبر يعتبر بداية لاحتمار التفكير الأسطوري بعد انتشار الثقافة العقلية اليونانية ومعرفة الساميين بالفكر الفلسفي اليوناني وازدهار دور العقل كمصدر للمعرفة الإنسانية خاصة للمعرفة الدينية.

ومن ناحية أخرى كان لظهور اليهودية والمسيحية أثر كبير في إضعاف الفكر الأسطوري من ناحية وانتشار الثقافة الفلسفية اليونانية من ناحية أخرى في الشرق الأدنى القديم . فالاتجاه الغالب في اليهودية والمسيحية لتجاه عقلي رغم تسرب مظاهر عديدة للفكر الأسطوري إلى هاتين الديانتين ولكن مما لا شك فيه أن وجود اليهودية والمسيحية وانتشارهما في البيئة السامية أدى إلى إضعاف الوثنية السامية خاصة من خلال النقد الشديد للوثنية على يد أنبياء بني إسرائيل. ومن المعروف ارتباط الفكر الأسطوري بالوثنية ونظم التعدد بينما كان التعبير للعقل سمة الفكر الديني للتوحيد كما تبلور في اليهودية والمسيحية. والوثنية دينية طبيعية مرتبطة بالطبيعة ومعطياتها وتعتبر عن نفسها من خلال هذه المعطيات الطبيعية. ومن هنا غلبت الأسطورة كوسيلة للتعبير عن أنشطة الإيمان السامي مثله مثل الإنسان القديم عامة.

أما في الفكر الديني للتوحيد فقد خرج الإيمان على حدود الطبيعة التي فقدت قديمتها بعد أن تحولت إلى طبيعة مخلوقة للإله الواحد الخالق وعابدة له بعد أن كانت معبودة. وتحول التعبير الديني من تعبير طبيعي في الوثنية إلى تعبير ميتافيزيقي في الفكر الديني للتوحيد. وإذا كان التفكير الأسطوري قد استمر في شكل أو آخر في ظل لليهودية والمسيحية وفي ظل بقايا الوثنية فإن الإسلام قد وضع بظهوره النهائية الأبدية لمسيادة الفكر الأسطوري في الشرق الأدنى القديم بإصراره على العقلانية الخالصة ورده لمصادر المعرفة الدينية إلى مصدرين أساسيين: للوحي الإلهي والعقل الإنساني المفسر لمادة الوحي الإلهي والمتمامل المتدبر في شئون الطبيعة. وقد أكد الإسلام على المياد الإنسانية على قوى الطبيعة وعلى تسخيرها لمساعدة الإنسان ورفاهيته، فقدت الطبيعة قديمتها الدينية تماماً وتحولت إلى قوة ممخرة للإنسان خليفة الله على الأرض.

والأدب العربى القديم ظهر فى عصر اضمحلال الفكر الأسطورى فى بيئة الشرق الأدنى القديم كما شاهد نهاية هذا الفكر الأسطورى بعد ظهور الاسلام. والباحث عن تراث الأسطورى عند العرب لايجد فى الأدب الجاهلى ولكن عليه أن يبحث عنه فى عصور عربية قديمة مرتبطة بعصور الساميين القدامى. وهو فكر كُنت له مظاهر فى البيئة العربية بحكم صلاتها للقوة بالبيئة السامية الكبرى المحيطة بشبه الجزيرة للعربية بحكم صلاتها للقوة بالبيئة السامية الكبرى المحيطة بشبه الجزيرة العربية. ويعود انفس هذه البيئة العربية فضل تخلص الشرق الأدنى القديم من بقايا الفكر الأسطوري.

٣- للصفة الأخلاقية للأدب العربى القديم:

وهناك صفة أساسية فى الادب العربى القديم نستمدّها من طبيعة الأدب السامى وهى الصفة الأخلاقية العملية. فهو أدب أخلاقى يشتمل على الحكمة العملية التى كانت بديلاً للفلسفة النظرية عند اليونان. وقد استمد الأدب السامى هذه الصفة الأخلاقية العملية من طبيعته الدينية. وقد عبر عنها من خلال هذا الكم الهائل من نصوص أدب الحكمة التى خلفها الساميون القدماء بصرف النظر عن البيئة المنتجة له ونشأة كانت أم توحيدية. فالتراث السامى الأسطورى تراث موجه لترسيخ مجموعة من المبادئ والقيم الاخلاقية عبر عنها الأدب السامى من خلال القصص والملحمة والمثل والموعظة والوصايا التى لا حصر لها فى الأدب السامى. وكلها أنواع لأدب عملى له علاقة مباشرة بتهذيب السلوك الانسانى والتأكيد على قيم وعادات وتقاليد لا بد من العمل بها فى الحياة الانسانية. ومن المعروف أن الساميين لم يبرزوا فى مجال الفكر النظرى المجرّد كالفكر الفلسفى النظرى، ولكنهم تفوقوا بالتأكيد فى مجال الفلسفة العملية ذات التأثير المباشر على السلوك فى الحياة الانسانية، وقد استخدموا الأسطورة - الى جانب الأنواع الدينية الأخرى كالمثل - كوسيلة لتوصيل المبادئ الدينية الأخرى ولم يعرفوا نظرية الفن للفن فكان ادبهم موجهاً - على اختلاف أشكاله - الى خدمة مجتمعاتهم وتنظيم السلوك وتهذيبه ووضع أسس للعلاقات الإنسانية.

وتتطبق هذه الصفة الأخلاقية العملية على وضع الأدب العربي القديم شعرا ونثرا فالدارس لأغراض الشعر العربي القديم يخرج منها بأكثر حشد ممكن للقيم والأخلاقيات العربية والمبادئ المتحكمة فى الملوك العربي القديم. فأغراض المدح والهجاء والثناء والغزل وغيرها... كلها تدور حول إبراز القيم الحضارية فى السلوك العربى كالشجاعة والفروسية وما يرتبط بهما من قيم والمروءة بما تشتمل عليه من مبادئ تخصصها هذا فضلا عن قيم الكرم وحماية الجار والغريب والضعيف والدفاع عن الشرف والعرض وتكريم المرأة وحملتها الى غير ذلك. وقد دار غرض المدح حول إبراز القيم الايجابية فى شخص الممدوح كما دار الهجاء حول إبراز القيم السلبية فى المهجو. كما أن الغزل اهتم بإظهار المحسن المعنوية للمرأة العربية وصفاتها الجمالية والقيم التى تتحلى بها. وهكذا بالنسبة لمعظم أغراض لشعر العربى القديم. فالثناء مثلا رغم لختلاف مناسباته عن بقية الأغراض الشعرية إلا أنه يعد مناسبة لإظهار مكارم المرثو، وإبراز القيم التى تحلى بها فى حياته وبشكل عام يعطى الأدب العربى القديم فلسفة أخلاقية عملية يحميها المجتمع، ويعمل على احترامها وتنفيذها من خلال سلطة القبيلة العربية كرقب أخلاقى على سلوك أفرادها وكذلك من خلال الضمير الجماعى للقبيلة.

٤- لغة وأسلوب الأدب العربى القديم:

إن جانباً هاماً من جوانب قضية فهم الأدب العربى القديم يتصل اتصالاً مباشراً باللغة. فهناك مواضع فى هذا الأدب استعصت على الفهم والتفسير لأنها اشتملت على ألفاظ ليست عربية واضطر شراح الأدب العربى القديم الى تفسيرها إما فى إطار المعجم العربى أو استناداً الى معرفة ضيقة باللغات السامية فأنت شروحهم ناقصة ولا تغطي للدلالات المباشرة لهذه الألفاظ السامية الدخيلة فى العربية. وتتوعد هذه الألفاظ الغريبة فى الشعر العربى الجاهلى بين ألفاظ عربية قديمة كانت مستخدمة وأهملت فسقطت فى الاستخدام اللغوى وربما لم يضمها المعجم العربى. وهناك ألفاظ من المخزون اللغوى السامى المشترك كما أن هناك ألفاظاً سامية خالصة دخلت فى الاستخدام الأدبى عند العرب. وهناك ألفاظ عربية

ليس لها مرادف في المعجم العربي وبقيت لها نظائر سامية تشرحها... كل هذه الأنواع من الألفاظ المستخدمة تظهر أهمية اللغات السامية في شرح هذه الألفاظ وتحديد معانيها بما يخدم فهم المضمون العام لها في الاستدلال الأدبي.

وبالإضافة إلى هذه الألفاظ الغربية والداخلية والمشتقة بين العربية واللغات السامية، نجد أن معرفة اللغات السامية والآداب التابعة لها يساعد كثيرا في فهم الخصائص الفنية للأدب العربي القديم خاصة فيما يتعلق بالاهتمام بالتفاصيل والجزئيات في الوصف الأدبي. وسيادة للتشبيهات والصور الأدبية والواقعية الحسية والغنائية في الشعر، والافتقار إلى الوحدة الموضوعية. وتوضح المعرفة باللغات السامية وآدابها كثيرا من الموضوعات والمضامين الواردة في الشعر العربي القديم خاصة شعر "أمية بن أبي الصلت" و"عدي بن زيد" و"الناطقة الديباني". كما أن المعرفة بتراث أنبياء بني إسرائيل وبالكتب المقدسة عند اليهود والمسيحيين وكذلك قصص الشرق الأدنى القديم... كل هذا يفيد في شرح العديد من الموضوعات الدينية الواردة في الأدب العربي القديم. وكل هذا يوضح دور الآداب السامية في كشف غموض بعض الموضوعات والصور الأدبية الخاصة بالأدب العربي القديم كما يوضح دور اللغات السامية في تفسير وفهم العديد من الألفاظ الغربية والواردة في هذا الأدب. فالتراث السامي المشترك له بلا شك دوره الكبير في فهم بعض القضايا اللغوية والأدبية التي ليس لها تعليل أو تفسير إذا ما نظر إليها داخل حدود اللغة العربية والأدب العربي القديم. واستنادا إلى هذه الحقيقة العلمية نؤكد على الأهمية القصوى للاتجاه المقارن في فهم القضايا اللغوية والأدبية العربية، وندعو إلى ضرورة الاهتمام بعلم نحو اللغات السامية المقارن ودرس اللغة العربية في ضوء اللغات السامية. كما ننتهز هذه الفرصة أيضا لندعو إلى ضرورة تطوير الآداب السامية المقارنة علم ودرس، الأدب العربي القديم في ضوء الآداب السامية القديمة لما في ذلك من فائدة علمية كبيرة في فهم الأدب العربي القديم.

الباب الثاني

الشعوب العربية (السامية) القديمة

العرب والشعوب العربية السامية

أولاً: علاقة العرب بالشعوب السامية

كان العالم السامي القديم عالماً مجهولاً إلى عهد قريب لا نعرف عنه إلا القليل من المعلومات التي وردت متناثرة في كتابات الإغريق للقدماء، وفي بعض المصادر المصرية القديمة، بالإضافة إلى ماورد في بعض الكتابات المقدسة، إلى جانب بعض الأخبار التي وردت في كتابات علماء المسلمين ومؤرخيهم في العصر الإسلامي الأول. وربما يرجع السبب في ندرة المعلومات الخاصة بعالم الساميين القدماء إلى أنه مع ظهور الديانات التوحيدية في منطقة الشرق الأدنى القديم، حاولت هذه الديانات توطيد دعائم فكرة التوحيد، فوجهت نقدها المتواصل ضد وثنية شعوب الشرق الأدنى القديم، واعتقلهم في تعدد الآلهة. وقد ظهر هذا الاتجاه النقدي للحياة السامية القديمة بصورة واضحة في الكتابات المقدسة في الديانة اليهودية نظراً لقرب عهدها بعالم الساميين ودياناتهم. وهكذا بدأ أنبياء بني إسرائيل هجومهم المستمر على ديانات الشعوب المحيطة بهم حاضين الشعب الإسرائيلي على تخليص ديانتهم من العناصر الوثنية التي دخلتها من ديانات المنطقة. وجاءت الديانة المسيحية لتواصل هذا الهجوم، وقد أكد الإسلام هذا الاتجاه في هجومه على الوثنية العربية، وبدعوته إلى التوحيد الخالص. وكان من نتائج هذه الدعوة للجادة إلى التوحيد أن اضمحل بالتدريج الاهتمام بعالم قدماء الساميين، فانقطعت أخبارهم تماماً وأصبح الحديث عنهم يدخل في مجال الأسطورة والخرافة. ويبعد عن المقاييس التاريخية بأصولها العلمية المعروفة.

ومع بداية القرن العشرين بدأ التحول الجذرى فى مجال المعرفة بتأريخ الشعوب العربية السامية وحضارتها. وقد اعتمد هذا التحول على جهود علماء الآثار الذين أدت حفرياتهم فى منطقة الشرق الأدنى الى إحداث ثورة فى مجال دراسات الشرق الأدنى القديم. ويعتبر عام ١٩٢٨م البداية الطبيعية لهذا التغير حيث توالى، منذ هذا العام، الاكتشافات الأثرية الهامة فى المنطقة ومن أهمها:

(١) اكتشاف مدينة أوجاريت الواقعة شمال سوريا، وهى مدينة قديمة ازدهرت على مدى أربعة آلاف عام، وكانت مركزاً قديماً للتبادل الحضارى بين منطقة الشرق الأدنى وجزر البحر المتوسط. وقد تم العثور على المئات من النصوص الجديدة فى لغتها وفى خطها الكتابى، والتي أمدتنا بمعلومات وفيرة عن حضارة ومعتقدات الشعوب السامية.

(٢) اكتشاف مدينة مارى الواقعة على نهر الفرات والتي كانت مراكز حضارياً امتدت آثاره الحضارية إلى شمال منطقة ما بين النهرين كما أخضعتها لسيادتها السياسية. وقد عثر فى هذه المنطقة على أكثر من عشرين ألف وثيقة أدت إلى اكتشافها إلى ضرورة إعادة النظر فى تاريخ الساميين.

(٣) اكتشاف وثائق البحر الميت التى عثر عليها فى أحد الكهوف بالقرب من البحر الميت. وقد عثر فى هذا الكهف والمناطق المجاورة على كثير من اللغائف التى تعتبر أقدم بقايا قرون من أقدم المخطوطات العبرية المعروفة حتى الآن.

ومن بين هذه اللغائف بعض نصوص من الكتاب المقدس التى أثرت كثيراً فى حركة دراسة ونقد الكتاب المقدس كما أضفت معلومات كثيرة. عن المعتقدات والطقوس الإسرائيلية قبل العصر الممبجى مباشرة. وبالإضافة إلى هذه الاكتشافات الهامة، كانت هناك النتائج التى وصلت إليها البعثات الأثرية المختلفة التى بدأت حفرياتها فى مناطق عديدة من الشرق الأدنى والتي أمدت المؤرخين بمادة جديدة

تعالج التاريخ السياسي لامبراطوريات الشرق القديم. وتحتم إعادة النظر في الحدود الجغرافية والتاريخية للمنطقة، وإعادة تقييم الشرق الأدنى القديم من جميع النواحي على ضوء المعلومات الجديدة، والتوفيق بينها وبين نتائج الحفريات في المناطق المحيطة بالشرق الأدنى كمصر وفارس والأناضول.

ومن المشاكل الأولى التي ترتبت على نتائج هذه الاكتشافات الأثرية مشكلة الحدود الجغرافية لمنطقة الشرق الأدنى القديم التي عاثر فيها الساميون وكذلك مشكلة الحدود التاريخية لحضارات هذه المنطقة ونتيجة لهذا ظهر مصطلح الشرق الأدنى القديم لأول مرة وشاع استخدامه بين علماء الدراسات السامية للدلالة على المنطقة التي جمعت الشعوب العربية السامية القديمة بين تخومها. وقد كان مصطلح "الشرق" شائعاً قبل ذلك دون أى تحديد لحدود ومعالم هذا الشرق الذي ضم كل المنطقة الواقعة شرقي البحر المتوسط حتى الصين ولا تزال هناك بقايا لهذا الاستخدام في حديثنا الآن عن الشرق والغرب عند المقابلة بين الفكر الشرقي والفكر الغربي، أو الحضارة الغربية والحضارة الشرقية، وكذلك في المقابلة بين الشرق والغرب سياسياً أو اقتصادياً.

وقد دعا بعض العلماء لاستخدام مصطلح "شرقي البحر المتوسط" لتعريف شعوب المنطقة العربية السامية نظراً لإتجاذب معظم أقاليم هذه المنطقة تجاه حوض البحر الأبيض المتوسط الذي يمثل مركز الجاذبية بالنسبة لهذه الشعوب التي أقامت على شواطئه مراكز حضارية، ودخلت في علاقات حضارية مع بقية الشعوب المطلة على هذا البحر. وأصبح مصطلح شرقي البحر المتوسط يستخدم للفصل بين حضارات شعوب هذه المنطقة وبين حضارات الهند والصين والتي اتجذبت حضارياً إلى مراكز جاذبية مختلفة بعيدة عن حوض البحر الأبيض المتوسط، وتطورت تطوراً مستقلاً. ولهذا كان أثرها على الحضارات الكلاسيكية ضئيلاً إذا ما قارناها بالأثر الذي تركته حضارات منطقة الشرق الأدنى القديم على الحضارتين الإغريقية والرومانية.

هذا وقد رفض كثير من العلماء استخدام مصطلح "شرق البحر المتوسط" للأميباب التالية: ١) عدم شمولية هذا التحديد فهو لايشمل كل الشعوب العربية السامية إذ من الصعب وضع جنوب شبه الجزيرة العربية داخل هذا التحديد وذلك لبعد هذه المنطقة عن حوض البحر المتوسط. فقد وقفت الصحراء العربية حائزاً دون انضمام جنوب شبه الجزيرة إلى مجموعة الشعوب المكونة لحضارات البحر المتوسط، هذا على الرغم من اتصالها للتاريخي ببعض أقاليم المنطقة. فهي من ناحية امتداد طبيعي للجزيرة العربية جغرافياً، كما أن لهجاتها ترتبط لغوياً باللهجات العربية الشمالية، وقد امتد أثرها السامي إلى القارة الإفريقية، فانتشر الساميون على الساحل الإفريقي لمواجهة اليمين، وأنشأوا مراكز تجارية وحضارية، وتركوا أثراً على لغات بعض المناطق الإفريقية وبخاصة اللغة الحبشية القديمة (الجعز)، وهي من أكثر اللغات العربية السامية للقديمة أصالة. ونظراً لصعوبة ضم الجزيرة العربية عامة إلى منطقة "شرق البحر المتوسط" اضطر كثير من العلماء إلى دراسة حضارة جنوب شبه الجزيرة العربية ضمن دراستهم لتاريخ العرب قبل الإسلام. والحق أن جنوب الجزيرة العربية مع بعده عن حوض البحر المتوسط يكون جزءاً لايتجزأ من منطقة الشرق العربي القديم، بل هو أحق بالانضمام إلى هذا الجزء من العالم أجزء أخرى مثل مصر وإيران والأناضول التي يضمها العلماء إلى منطقة الشرق الأدنى. ويرتبط بها تاريخياً وجغرافياً. ولهذا يعتبر اصطلاح "الشرق الأدنى القديم" أنسب لتحديدات الجغرافية للشعوب العربية السامية وحضارتها. فشبه الجزيرة العربية هي المكان الذي خرجت منه الهجرات العربية السامية الأولى التي انتشرت في جميع الاتجاهات واختلطت بشعوب المناطق المجاورة واسترجت بهم مكونة الشعوب العربية السامية التي تأسست حول الصحراء الوطن السامي الأم. ولهذا فالصحراء العربية هي مركز الجاذبية الحقيقي بالنسبة للشعوب العربية السامية، وليس حوض البحر الأبيض المتوسط كما اعتقد الكثيرون.

ثانيا: الهجرات العربية القديمة وتكوين الشعوب العربية السامية

لأن المستشرقون قضية الوطن السامي الأول أو "مهد الساميين" ووضعوا فيها العديد من النظريات والآراء التي هدف معظمها إلى الابتعاد عن شبه الجزيرة العربية والتركيز على مواطن أخرى دخل المنطقة للعربية السامية وخارجها. وقد ذهب بعض المستشرقين إلى اعتبار مرتفعات كرمنستان مهدا للساميين استنادا إلى رأى التوراة حول رسو سفينة نوح عليه السلام بعد الطوفان فى المرتفعات التى ينبع منها للجلة والفرات فى شمال العراق. وتؤيد هذا الرأى بعض أساطير السومريين والبابليين وهذه نظرية قائمة على أساس من التخمين والظن ولا تؤيدها أدلة واضحة من التاريخ والآثار. وهناك رأى استشرقى آخر أكثر انتشارا يعتبر بلاد النهرين المهد الأول للساميين وقد تبناه إيرنست رينان وفرتيز هول وأجاثيوس جويدى. وأساس هذه النظرية - كما فصلها جويدى - لغوى ترد معظم أسماء النباتات والحيوانات فى اللغات السامية الى أصل بابلى آشورى. وهناك رأى استشرقى آخر يجعل من لغويهما مهدا للساميين. وهو رأى تيودور نولكه ومن قبله بارتون الذى ربط بين الأصول السامية والحامية على المستوى الدينى والاجتماعى ورد السامية الى الحامية^(٣١) .

ويضاف إلى الآراء السابقة الرأى الذى يعتبر شمال سوريا مهدا للساميين وقد تبناه الأمريكى كلاى والفرنسى موريه وجورج كونتينو. وهو رأى يستند الى أدلة أسطورية مقارنة وتشابه حضارى قديم.

وقد وضعت كل هذه الآراء لإبعاد الأنظار عن شبه الجزيرة العربية الوطن الحقيقى للساميين الأوائل. فكل المناطق المذكورة أنفا مكنتها فى الأصل شعوب غير سامية (غير عربية) فيما عدا شبه الجزيرة العربية التى ظلت طوال تاريخها المعروف محافظة على استقلاليتها وعزلتها النسبية فلم يختلط سكانها الأصليون الدول والامبراطوريات المجاورة التى ظهرت على فترات متوالية فى منطقة

للشرق الأدنى القديم واكتسحت هذا الشرق واخضعته لسيادتها السياسية والحضارية. ونذكر من هذه الدول على سبيل المثال لا الحصر: الأكثيون والبابليون والآشوريون في بلاد النهرين والعلاميون والفرس والميديون في إيران، والحيثيون والحموريون في بلاد الأناضول، والدول المصرية القديمة التي نافست كل القوى السابقة الذكر في السيطرة على الشرق القديم، ومن بين هذه الدول أيضا اليونان والرومان في القرون السابقة على الميلاد مباشرة، وشعوب البحر التي غزت الساحل السوري والمصري قادمة من جزر البحر الأبيض المتوسط، ومن بينها أيضا الحبشة الدولة الإفريقية القوية التي تمكنت من غزو اليمن في جنوب شبه الجزيرة العربية وهدنت مكة المكرمة عام ٥٧٠ ق.م في الفترة السابقة على ظهور الإسلام مباشرة.

وفي نفس الوقت التي احتفظت فيه شبه الجزيرة العربية باستقلالها السياسي والحضاري لصعوبة وصول الجيوش الغازية إليها بسبب طبيعتها الجغرافية الوعرة ما بين جبال وصحارى^(٣١) تمكنت شبه الجزيرة العربية وبوسائل سلمية خالصة من مد نفوذها السكاني والحضاري إلى خارج حدودها. فقد أدى للجفاف المسيطر على حياة شبه الجزيرة العربية وماتج عنه من قحط وقفر إلى إحداث تغير جذري في البنية السكانية لأقاليم الشرق الأدنى القديم أدى إلى تحول بعض هذه الشعوب إلى شعوب عربية سامية. فالهجرات السامية للعربية إلى بلاد النهرين خلال الألف الرابع قبل الميلاد أدت إلى التغلب التدريجي على السومريين السكان الأصليين لبلاد النهرين بعد فترة من الأزدواجية الثقافية ظهرت في ثقافة ولغات بلاد النهرين واستمرت حتى قيام الدولة الأكديّة وهي أول دولة سامية عربية تحكم في بلاد النهرين من عاصمتها أكد التي أسسها سرجون الأول مؤسس الدولة الأكديّة وأول ملك سامي (عربي) لبلاد النهرين (٢٣٧١-٢٣١٦ ق.م). وتوالت بعد ذلك الدول السامية للعربية، ومن أهمها الدولة البابليّة والدولة الآشورية والدولة الكلدانيّة والتي جطت من تاريخ بلاد النهرين تاريخا ساميا عربيا ومن حضارته حضارة سامية عربية.^(٣٢)

وفي أقصى الغرب من الشرق الأدنى القديم حيث الساحل المسمى تظهر مجموعة من الشعوب تسمى بالشعوب الكنعانية تسكن سوريا ولبنان وفلسطين والأردن وتجاورها من الداخل مجموعة شعوب عرفت بالآراميين. وقد تكون الكنعانيون على أثر هجرة كبرى إلى ساحل البحر الأبيض المتوسط حوالي أوائل الألف الثالث قبل الميلاد متجهين إلى شمال الحجاز ومنه إلى إقليم النقب، ومنه إلى الساحل حيث نشطوا في التجارة، وأقاموا حضارة بحرية، وأنشأوا مناهل ساحلية حصينة منها صور وصيدا وجبيل وأرود ورأس شمرة^(٢٤). وقد كانت هذه للهجرة المعروفة بالكنعانية عددا من الشعوب التي سكنت على الساحل الغربي للبحر الأبيض المتوسط من أهمهم: الكنعانيون والفينيقيون والفلسطينيون والمؤابيون والعبريون.

ويعتقد أن العبريين قبل وصولهم إلى أرض كنعان (فلسطين) كانوا مجموعة من العشائر السامية البدوية المتنقلة حول المدن العراقية الكبرى مثل أور في جنوب العراق، وماري في وسطه، وحران في شماله. ويبدو أن مدينة حران - وهي تقع في ملتقى حدود العراق وسوريا - كانت منطلق الخطوة الثانية لرحلة هؤلاء البدو من بلاد أكد إلى بلاد أمورو غربا. فهم هنا يعبرون نهر الفرات ويسمون على أثر هذه الرحلة بالعبريين^(٢٥) فالمنطقة التي سكنها العبريون قبل قدومهم إلى فلسطين هي المنطقة المحصورة بين الضفة الغربية للفرات والأقاليم المتاخمة لموريا والتي تسمى بادية الشام. والتسمية عبري تنطبق على من يهاجر من العراق فيعبر نهر الفرات إلى الشام^(٢٦) لهذا السبب تطلق التوراة على إبراهيم عليه السلام اسم أبرام العبراني نسبة إلى عبوره النهر وهجرته إلى أرض كنعان.

ويعتقد أن هذه الرحلة قد تمت في بداية الألف الثاني قبل الميلاد وبهذا الشكل تكون الأصول العربية للعبريين قد مرت بمرحلتين من الهجرة الأولى من شبه الجزيرة العربية إلى جنوب بلاد النهرين (أور) ومنها إلى فلسطين عبر النهر في بداية الألف الثاني قبل الميلاد. وقد احتكت هذه الجماعة في أطراف بادية الشام

بالآراميين الذين دخل معهم العبريون فى علاقات مصاهرة واحتكاك ثقافى ودينى وفى فلسطين عاش للعبريون الى جانب السكان الاصليين وهم خليط من الكنعانيين والفلسطينيين والأموريين والحيثيين والخوريين والأوميين واليبوسيين وغيرهم.

أما الآراميون فقد عاشوا أصلا فى الصحراء السورية العربية وهى امتداد طبيعى لشبه الجزيرة العربية. وقد سيطروا على المحطات التجارية فى مناطق شمال العراق وأقاموا حكما ووجودا عسكريا ودخلوا فى معارك مع بعض ملوك آشور وكوتوا إمارات وممالك صغيرة فى بيت أدينى وفى نصيبين وخزيرانا وجدارا فى القرن الحادى عشر قبل الميلاد. كما كونوا فى القرن التاسع قبل الميلاد مجموعة إمارات فى جنوب العراق وفى السهول السورية كونوا إمارات فى أرياد وحلب وزنجرلى وحماة ودمشق وصوبة وبيت ركوب وتكم^(٣٧) ودخلت هذه الإمارات الأخيرة فى معارك عسكرية مع العبريين زمن شاول (١٠٤٤-١٠٢٩) ودلود عليه السلام (١٠٢٩-٩٧٤ ق.م) وكذلك زمن سليمان عليه السلام. وقد كانت دمشق إمارة آرامية مستقلة زمن سليمان عليه السلام ويدعى أميرها فى كتاب العهد القديم ملك دمشق. ومن أشهر ملوكها برحند الثانى الذى هاجم الإسرائيليين فى عصر آحاب ملك إسرائيل (٨٧٥-٨٥٣ ق.م) ودخل فى تحالف سياسى مع الاسرائيليين ضد الغزو الآشورى فى عهد شلما نصر الثالث (٨٠٩ - ٨٣٤ ق.م) وقد سقطت هذه المملكة الآرامية السورية فى يد الآشوريين عام (٧٣٢ ق.م)^(٣٨) أما الآراميون فى جنوب العراق فقد عرفوا باسم الكلدانيين فقد خضعوا للحكم البابلى بعد تأسيس دولة بابل الجديدة التى أقامها نبوينا نصر عام ٦١٢ ق.م^(٣٩) وبدأ الآراميون يختفون من الوجود السياسى فى الوقت الذى استمر فيه تأثيرها الثقافى فقد انتشرت لغتهم الآرامية منذ أواخر القرن التاسع ق.م فى المنطقة الواقعة بين الهند شرقا الى البحر الأبيض المتوسط غربا وتصبح لغة الإدارة والتجارة فى عصر الفرس الإخمينيين. كما كانت لغة الحديث والكتابة فى فلسطين زمن ظهور

المسيح عليه السلام وأثرت في لغة العهد القديم واستخدمها اليهود في الحديث وفي الشروح والتفسير الدينية كما احتفظت بمكانتها الى جانب اليونانية بعد الغزو الإسكندري. ونظرا لانتشارها للواسع انقسمت الآرامية إلى عدة لهجات منها الآرامية القديمة وتحتوي على آرامية النفوس والآرامية الدولية (الفارسية)، وآرامية للكتاب المقدس، والآرامية اليهودية، والآرامية الفلسطينية للمسيحية، والآرامية النبطية، والآرامية النعمرية، وآرامية التلمود البابلي، وآرامية الصابئة (المنذرية)، واللغة السريانية. وقد أخذت العربية عن الآرامية الكثير من ألفاظ الحضارة خاصة في مجال الزراعة والتجارة والإدارة والصناعة. وكانت وسيلنا لدخول العديد من الألفاظ اليونانية واللاتينية في العربية خاصة في مجال علوم الطب والصيدلة والفلك وغيرها. ومن موجات الهجرة العربية تلك التي اتجهت من جنوب شبه الجزيرة العربية الى الساحل الشرقي لأفريقيا ومنه الى قلب القارة الافريقية. وكان لهذه الهجرات تأثيرها في سكان ولغات العديد من المناطق الافريقية مثل الحبشة ومصر وشمال افريقيا والنوبة الأمر الذي أدى الى القول بوجود أسرة لغوية تجمع بين الصفات العربية السامية والجميلية.

ثالثا: اللغة العربية ونشأة اللغات العربية (السامية) القديمة

متعلما طور المستشرقون عدة آراء خاصة بالوطن السامي الأول كذلك تم تطوير عدة آراء مؤتبطة بقضية الوطن السامي الأول ووضعت لنفس الهدف ألا وهو البحث عن لغة أم للساميين بعيدا عن شبه الجزيرة العربية ولغتها العربية. وقد دارت أنظار المستشرقين حول لغتين من لغات الشرق الأدنى القديم الأولى لقديما وشمولها على ظواهر لغوية قديمة ومهمة مثل ظاهرة الإعراب وغيرها وهذه هي اللغة الأكادية لغة الشعب السامي الأول في بلاد النهرين والمكورة لفرع مستقل داخل مجموعة اللغات السامية يعرف بالفرع الأكادي ويضم اللغة الأكادية القديمة التي تنسب في تاريخها الى البابلية القديمة والوسطة والجديدة والحديثة والمتأخرة

واللغة الآشورية القديمة والوسيط والجديدة والحديثة^(١٠) ويعود تاريخ تدوين الأكدي إلى حالي ٢٥٠٠ ق.م. وانتهت مع سقوط الدولة الآشورية في القرن السابع ق.م واعتبرت الظواهر المشتركة بين العربية والأكدي موروثاً عن اللغة العربية السامية الأولى. ولكن تعتبر العربية أكثر اللغات السامية احتفاظاً بالظواهر اللغوية في المجالات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية. وهي في هذا تتفوق على الأكدي التي اختلفت منها العديد من الظواهر اللغوية مثل اختفاء بعض أصوات الحلق أو فقدان التمييز بينها واعتبار أصوات اللغة العربية امتداداً مباشراً للأصوات في اللغة العربية السامية الأم كما تصورها بعض المستشرقين.

أما اللغة السامية الثانية التي اعتبرها بعض المستشرقين ممثلة للغة السامية الأم فهي اللغة العبرية. وهو رأي تبناه بالذات بعض المستشرقين اليهود الذين ينظرون إلى اللغة العبرية على أنها لغة مفسدة وأحاطوها بكثير من الأساطير العرقية منها أسطورة القدم^(١١) رغم اتفاق معظم علماء اللغات السامية على حداثة العبرية بالنسبة للعديد من اللغات السامية خاصة العربية والأكدي. وتعرضها في نفس الوقت لأشكال من التغيير والتأخر باللغات الأخرى بسبب ما تعرض له بنو إسرائيل من ألوان السبي والمذابح في تاريخهم القديم.

وتتوفر في اللغة العربية مجموعة من الأدلة والخصائص التي تجعل منها الممثلة الأولى للغة العربية السامية الأم وأقرب اللغات السامية القديمة إليها. ومن أهم هذه الأدلة والخصائص مايلي:

.. أن اللغة العربية لم تسبقها لغات أخرى في شبه الجزيرة العربية، فهي لغة شبه الجزيرة الأولى والأصلية وبدون تغيير منذ أن نشأت وحتى وقتنا الحالي. وهذه الاستمرارية في التاريخ تعني سيادة اللغة العربية على منطقتها الأصلية بدون منافسة أو مزاحمة لغات أخرى. بل كانت شبه الجزيرة العربية منطقة انطلاق اللغة العربية وانتشارها خارج حدودها حيث أدت الهجرات المستمرة إلى مناطق

الوديان المحيطة الى اتساع دائرة انتشار العربية وتغلغلها في مناطق بلاد النهرين والمنطقة السورية ووالدى النيل والساحل الشرقي لإفريقيا. وتوغلها في قلب القارة الإفريقية قبل ظهور الإسلام. هذا الوضع لم يتوفر للأكادية التي سبقتها اللغة السومرية في بلاد النهرين وأثرت فيها لفترة طويلة من الزمن^(٢١) ثم تعرضت نفسها للزوال منذ للقرن السابع قبل الميلاد. وكذلك الحال بالنسبة للغة العبرية التي سبقتها في فلسطين عدة لغات من أهمها الكنعانية والفينيقية، وتأثرت بالأوضاع السياسية لبنى إسرائيل فتعرضت للشتات وتأثيراته إلى أن انتهت في الاستخدام وحلت مكانها الآرامية في القرون السابقة على ظهور المسيحية. وقد خضعت اللغة العبرية لتأثيرات جذرية من عدة لغات قديمة مثل الآرامية والكنعانية والعربية والأكادية، كما أثرت فيها لغات الشتات خاصة في أوروبا. ويظهر هذا في اللغة العبرية الحديثة حيث خضعت للغة لمؤثرات كبيرة من أسرة اللغات الهندوأوروبية. واللغة العربية لم تمر بفترات انقطاع في تاريخها كما حدث للعبرية. فقد ظل العرب في شبه الجزيرة بدون انقطاع مستخدمين نفس اللغة، وفي هجراتهم تفاعلت لغتهم مع لغات أخرى في الشرق الأدنى القديم، ونتج عن هذا التفاعل سيادة اللغة العربية وتولدت للغات العربية السامية الأخرى. ومع ظهور الإسلام انتهت اللغات السامية القديمة وحلت اللغة العربية مكانها كلغة للحديث والكتابة في كل الشرق الأدنى القديم.

٢. أن العرب لم يعرفوا في تاريخهم اللغوي قديما وحديثا ما يعرف بالازدواجية اللغوية التي مرت بها بلاد النهرين قديما حيث عاشت الأكادية السامية الى جانب السومرية الهندوأوروبية لعدد من القرون قبل أن تتمكن الأكادية من الانتصار على السومرية وكذلك عاشت للغة العبرية طوال تاريخها في حالة ازدواجية لغوية تضم اللغة العبرية ولغة أخرى هي لغة البلد الذي تعيش فيه إحدى الجماعات اليهودية بعد شتاتها.

وتختلف اللغة الثانية باختلاف الموطن الذى عاش فيه اليهود. وداخل فلسطين ذاتها عرفت المنطقة عدة لغات عاشت متنافسة الى جنب بعضها البعض مثل الكنعانية والفينيقية والمؤابية فضلا عن اللهجات الكثيرة التى زحرت بها منطقة فلسطين فى الدخلى وعلى حدودها مثل اللهجات الآرامية والعربية.

٣- أن العرب داخل شبه الجزيرة العربية لم يشترك معهم أحد فى الحياة داخلها، ولم يزلهم أحد فيها فظلت اللغة العربية لغة واحدة لشبه الجزيرة وبعيدة عن المؤثرات الأجنبية. وكلما توغلنا فى قلب شبه الجزيرة كلها ازدادت اللغة العربية نقاوة وأصالة. وقد ظلت لغة البلدية فى معزل عن المؤثرات الحضرية الواقعة فى مناطق الحضر داخل شبه الجزيرة العربية والمناطق الساحلية التى كان للعرب فيها على اتصال بالشعوب المحيطة وبالحركة للتجارية الدولية. وقد صنّف علماء اللغة القبائل العربية حسب نقاوة لغتها، واعتبروا بعضها مقياسا للفصحى، وحصروا عملية جمع اللغة داخل نطاقها. ولم يجمعوا عن القبائل التى اختلطت بأمر غير عربية أو وقعت على حدود شبه الجزيرة واتصلت بغيرها من الشعوب.

٤- احتفاظ اللغة العربية بعدد من الخصائص والظواهر اللغوية القديمة والتى لا توجد فى اللغات السامية الأخرى وذلك على المستويات الصوتية والصرفية والنحوية والدالية. ومن بينها اشتغال الأبجدية العربية بحروف الحلق والاطباق فى أكمل صورة لها بين كل اللغات السامية الأخرى، التى إما فقدت بعض هذه الأصوات فى تاريخها، أو أنها لا توجد فيها أصلا. كما احتفظت باللغة العربية بظاهرة الاعراب فى صورة كلمة غير موجودة فى بقية اللغات السامية التى لم تعرف هذه الظاهرة، وضياها فى بعض اللغات التى عرفتھا مثل الآرامية والحثية. ويعتبر نحو اللغة العربية من أكمل صور النحو السامى وأكثرها تفصيلا. كما أن الثروة اللغوية الضخمة التى تمتلكها العربية واحتوائها على معظم الألفاظ السامية المشتركة ترجح كون العربية مرتبطة مباشرة باللغة السامية الأم وتمثلها أقوى تمثيل.

ومن خلال الدراسة اللغوية المقارنة لأسرة اللغات السامية تم تحديد خصائص هذه الأسرة وعلاقتها اللغوية بغيرها من الأسر اللغوية. وقد كان اللغة العربية الفضل الكبير في تحديد هذه الخصائص وحل الكثير من المشاكل اللغوية التي واجهت علماء اللغة على المستوى المقارن. وأصبحت اللغة العربية هي حجر الأساس في الدراسة اللغوية المقارنة داخل المجموعة السامية^(٤٤) ومن أهم الخصائص التي توصل إليها المستشرقون فيما يخص اللغة العربية واللغات السامية ومن خلال مقارنتها ومقابلتها بالأسر اللغوية الأخرى.

أ - احتواء اللغات العربية السامية على حروف الحلق خاصة للحاء والعين الموجودة في صورتها للصوتية السليمة في اللغة العربية والعبرية والآرامية والحيشية، وتختفي في البابلية والآشورية بتأثير من اللغة السومرية السابقة على اللغات السامية في بلاد ما بين النهرين والتي لم تعرف حروف الحلق. ويؤكد المستشرقون المتخصصون في اللغات السامية على أن العربية هي اللغة الوحيدة التي تمثل اللغة السامية الأم خاصة في نطق الهمزة والعين والغين والحاء والهاء وأنها لا تزال تحتفظ بها في الوقت الذي اختفت فيه بعض هذه الحروف في بعض اللغات السامية الأخرى^(٤٥) وحروف الحلق مورثة عن اللغة السامية الأم ولا تظهر في صورتها السليمة إلا في اللغة للعربية التي تشمل على كل حروف الحلق في الوقت الذي توجد فيه أصوات حلق أقل في اللغات السامية الأخرى مثل العبرية التي استخدمت صوتاً واحداً هو الحاء للدلالة على صوتين في العبرية هما الحاء والحاء واحتفظت الاكلادية بالهمزة والحاء فقط من بين حروف الحلق^(٤٦).

ب - احتواء العربية على حروف التفخيم والاطباق وهي الطاء والصاد والظاف والظاء والضاد وشيوعها في اللغات السامية دليل على وجودها في اللغة السامية الأم. وحرف الضاد يخص اللغة العربية وحدها.

وكذلك حرف الظاء الذى عبرت عنه بعض اللغات السامية الأخرى بحرف الصاد أو الطاء^(٢٧) وهكذا تقل حروف التفخيم والإطباق فى اللغات السامية الأخرى وتكتمل فى العربية فالصاد والظاف والطاء موجودة فى كل اللغات السامية أما اللطاء والصاد فقد عبرت عنهما العربية فى صوتين مختلفين متميزين بينما استخدمت العربية الصاد للتعبير عن الضاد والطاء والصاد واستخدمت الأكادية الصاد لتقابل الصاد والطاء والضاد فى العربية^(٢٨).

جـ - احتواء العربية واللغات السامية على الحروف بين السنانة وهى الشاء والذال وقد احتفظت بهما العربية وتعرضنا للضياع فى بعض اللغات السامية الأخرى. فقد استخدمت الزاى كبديل للذال فى البابلية والآشورية والعربية والحيشية. واستخدمت الدال كبديل للذال فى الآرامية والسريانية. أما حرف الشاء فقد ورد فى بعض اللغات السامية شيئاً أو سيناً أو تاء. ولم تستخدم الشاء الا فى الفينيقية بعد العربية^(٢٩).

وتتميز اللغة العربية على بقية اللغات السامية باحتوائها على المخارج الأصلية للحروف التى تعتبر أساسية فى المقارنة اللغوية ومن هنا تأتى أهميتها الكبيرة عند علماء اللغة من المستشرقين فهى تشمل على ثمانية وعشرين صوتاً، بينما تشمل اللغات السامية الأخرى على أصوات أقل من هذا العدد.

د- تتميز العربية واللغات السامية ببعض الخصائص الصرفية مثل الاعتماد على الحروف الساكنة، واستخدام الحركات لتتويع المشتقات من المادة الواحدة وهى المادة الثلاثية المجردة. ويرتبط المعنى بمجموع الحروف الصامتة التى تضاف إليها حروف مزيدة كموايق أو مقحمت أو لولحق لتكوين الصيغ المختلفة داخل الإطار الدلالي للصوامت^(٣٠).

هـ - تشترك اللغات العربية السامية في بعض الخصائص النحوية حيث يسود نظام لبناء الجملة تحدد على أصله وظيفة كل كلمة داخل الجملة وتنقسم الأسماء من حيث الجنس النحوي إلى مذكر ومؤنث ومن حيث العدد إلى مفرد ومثنى وجمع، ومن حيث الإعراب إلى الرفع والنصب والجر. ومثل هذه المقاييس ليست موجودة في غير اللغات السامية^(٢١). ويتفق علماء اللغات السامية والتي تستخدم العدد "ثتان" الذي يسبق الاسم للدلالة على المثني. كما أن ظاهرة الأعراب تختفي في معظم اللغات السامية وتوجد لها بقايا في بعضها الآخر مثل الحبشية بينما لا تبقى في صورتها الكاملة سوى في العربية. ويأتي الفعل في اللغات السامية في عدة صيغ هي المضارع والماضي والأمر، وتدل الصيغة الأولى على استمرار الحدث وعدم تمامه بينما تدل الصيغة الثانية على تمام وقوع الحدث^(٢٢) وأحياناً يحدد الأسلوب والسياق وبعض الأدوات الإضافية للزمن المعبر عنه بالفعل المضارع أو الماضي. ومن مميزات اللغات السامية وجود الجملة الاسمية المكونة من مبتدأ وخبر بدون رابطة لفظية بينهما، وأيضاً ظاهرة اشتقاق الأسماء من الأفعال وهناك اتفاق عام على أن اللغة للعربية الفصحى قد احتفظت بأكبر عدد من الظواهر اللغوية القديمة وأنها أقرب اللغات السامية إلى اللغة السامية الأم^(٢٣).

و- اشترك اللغات السامية في حصة مشتركة من الألفاظ الأساسية التي ترجع إلى أصل اشتقاق واحد. والتي تضم كلمات تحمل نفس الدلالات في مجالات مختلفة مثل الألفاظ الدالة على العلاقات الأسرية داخل الأسرة والألفاظ الخاصة بجسم الإنسان وتسمية للحيوان والنبات والأعداد وغير ذلك وهناك أفعال كثيرة مشتركة ويطلق على هذه الألفاظ الاسمية والفعالية "السامي المشترك" أي الألفاظ التي تعود إلى أصل اشتقاق واحد في اللغات السامية.

والنتيجة الأساسية التى انتهت إليها دراسات المستشرقين على المستوى اللغوى المقارن تختص باعطاء وضع متميز للغة العربية فى الدراسات اللغوية السامية المقارنة فاللغة العربية تمثل القاعدة الأساسية والمحور الأساسى لهذه الدراسات حيث احتفظت العربية بأكبر عدد ممكن من الظاهرات اللغوية التى اختلفت من اللغات السامية الأخرى. كما أنها عيّرت دائما عن صلة قوية باللغة السامية الأم تجعلها أقرب للغات السامية إليها. مما أدى بالعديد من المستشرقين الى اعتبار العربية أصلا للغات السامية القديمة واعتبار شبه الجزيرة العربية للمهد الأول للساميين⁽²⁴⁾.

الفصل الأول

العرب فى شبه الجزيرة العربية

أولاً: شبه الجزيرة العربية وطن المسلمين الأول

أشار علماء الحضارات السامية القديمة الى التقارب الشديد الذى وحد قديما بين الشعوب العربية السامية وميزها فى منطقة الشرق الأدنى القديم. ومن أهم مظاهر هذا التقارب التشابه الشديد فى مجموعة اللغات العربية السامية التى تحدثت بها هذه الشعوب وكذلك التشابه فى النظم الاجتماعية والدينية التى طورتها هذه الشعوب الى جانب وحدة التاريخ والاشتراك فى منطقة جغرافية واحدة وبيئة حضارية متقاربة. وقد اشتركت لشعوب العربية السامية القديمة فى عدد من الخصائص التى ربطت بينها جميعا وأدت بها الى انتاج فكر دينى موحد.

ومن أهم هذه الخصائص:

١- الاشتراك فى منطقة جغرافية واحدة تنوعت داخلها للبيئات من بيئة صحراوية بدوية الى زراعة. ولكن هذا التنوع لم يمنع من التحركات والهجرات للعربية السامية داخل المنطقة. فلم تكن هناك حدود بين البيئة الصحراوية أو الزراعية. وكثيرا ما هاجرت عناصر من الصحراء الى البيئة الزراعية المجاورة، واختلطت بأهلها وأنتجت عناصر عربية سامية جديدة جمعت بين صفات الصحراء وصفات البيئة الزراعية وزالت من وحدة المنطقة فكان المسرح السامى للقديم مسرحا واحدا تبلورت داخله الحياة السامية القديمة.

٢- للتحدث بمجموعة من اللغات المتشابهة التى تطورت عن أصول لغوية واحدة وتداخلت فيما بينها الى أن أصبحت أحد عوامل الوحدة العربية السامية القديمة.

٣- تنتمي هذه الشعوب العربية السامية الى سلالة جنسية واحدة تشترك في صفات جسمانية وعقلية متقاربة أنتجت فكرا دينيا متقاربا ونماذج من الانتاج الأدبي متشابهة.

٤- مرت هذه الشعوب بمراحل تاريخية واحدة فقد كانت التأثيرات والعوامل التاريخية تشمل المنطقة العربية السامية ككل ولم ينفصل التاريخ المستقل لكل شعب من الشعوب العربية السامية عن بقية تاريخ المنطقة ولاشك أن ظهور الامبراطوريات والممالك العربية السامية القديمة ساعد من ناحية على توحيد المنطقة سياسيا وعسكريا، ومن هذه الامبراطوريات الأكديّة والبابليّة والآشورية والبابليّة الحديثة (الكلدانيّة) ومن الممالك العربية الأنباط والتدمريون والحِمْيَرِيَّة والمنقرّة والكنديون^(١). وظلت المنطقة وحدة تاريخية حضارية الى زمن الاسكندر الأكبر عندما تعرضت المنطقة لأول غزو من خارج المنطقة العربية السامية يترك أثرا حضاريا أجنبيا عليها. وفي ظل هذه الوحدة التاريخية الحضارية تفتت أفكار العرب الساميين عن التاريخ والزمان والمكان والانسان.

٥- توج هذه للوحدة التاريخية الحضارية شعور ديني متقارب ساهم في تطوير فكر ديني متشابه الى حد كبير^(٢) فالشعوب العربية السامية القديمة عبدت آلهة متشابهة في الصفات والوظائف وطورت لنفسها نظاما دينيا تقارب في طقوسه وأساليبه العبادة، والاختلافات التي توجد بين هذه الشعوب إنما تعود الى اختلافات في بينها وهي اختلافات محلية لا تأثير لها على النظرة الدينية العلمية للشعوب العربية السامية. وقد أدت الوحدة التاريخية وظهور الامبراطوريات المتتالية في المنطقة الى زيادة احتكاكها الديني بعضها ببعض ولجس من الضروري أن يسود دين القوة للغالبية إذ كثيرا ما انقلب الانتصار السيمسي العسكري الى هزيمة دينية فتأثر الشعب الغزى بديانة الشعب المهزوم، وقد سهل هذا التوافق الملحوظ بين الآلهة السامية القديمة. وقد اذ نانت هذه الوحدة

الدينية مع تبلور فكرة التوحيد وهي فكرة لها جذور راسخة في التراث السلمي فقد عرفت الشعوب السامية نوعا ما من التوحيد سهل تطور الفكرة وانتشرها في المنطقة العربية السامية ثم انطلاقها لتصبح الفكرة الدينية الرئيسية في العالم كله بفضل الجهود التي بذلتها المسيحية والإسلام فيما بعد.

لنت هذه الوحدة بين الشعوب السامية إلى الاعتقاد في أنها تعود إلى أصل واحد وقد نلت أبحاث علماء الحضارات السامية على أن الجزيرة العربية هي المهد الأول للحضارات السامية، وهي الأصل الذي خرجت منه للشعوب العربية السامية ومنه أيضا تطورت اللغات السامية التي تعتبر حسب هذا الرأي لهجات متفرعة عن اللغة العربية تطورت إلى أن حققت لنفسها الاستقلال وأصبح لغات قائمة بذاتها، وإن لم تتفصل كلية عن أصلها الأول. ويؤكد د. أحمد فخري أنه ليس من المعقول أن يتمكن المهاجرون من فرض أنفسهم على شعوب ذات حضارة مثل السومريين إلا إذا كان هؤلاء المهاجرون قد وصلوا إلى مرحلة من التقدم تمكن من تحقيق هذه السيطرة^(٣). وتكاد تتفق المصادر والاكتشافات تطلقت من الجزيرة العربية الموطن المشترك إلى البلاد المكونة للهلال الخصيب. فقد كانت هذه المنطقة منطقته طرد بسبب جفافها وصعوبة الحياة فيها فتجذب سكانها إلى المناطق الخصبة المجاورة في موجات متعاقبة من الهجرة لتحصين أحوالهم الاقتصادية. ويعتبر أرنولد توينبي الجفاف الذي حل بالجزيرة العربية العامل الأساسي في نشوء الحضارات المهمة في بلاد الرافدين، فالجفاف يستثارة للجماعات البشرية من جانب البيئة الطبيعية الجافة التي تستجيب للتحدى فتتحول إلى إنتاج لقوت أي الزراعة وتربيته الحيوانات ومنها إلى الحضارة^(٤). وظلت هذه المنطقة مع تلك منطقة محمية بمعنى أنها كانت أقل أجزاء الشرق الأدنى القديم اتصالا بغيرها وأقلها تأثرا بما يدور حولها

فلمستطاعت بهذا المحافظة على مواصفاتها الجنسية واللغوية كما تشهد بذلك اللغة العربية والمواصفات الجنسية لإنسان الصحراء العربية. وتشير أيضا لأحوال العرب قبل عصر الإسلام إلى الشكل الذى كان يعيش عليه الإنسان السامى القديم ولسم الصفات التى لتصف بها قديما، وللتى أصبحت تراثا مشتركا بين الساميين جميعا فبلاية العرب هى منشأ الساميين^(٢). وللحققة أن أحوال البدو فى الصحراء لم تتغير كثيرا وهذا يساعد فى تصور الأحوال العربية السامية القديمة. ولأول مظاهر الحياة السامية القديمة أنها كانت حياة بدوية كاملة فى الأجزاء الداخلية من الصحراء وحياة شبه بدوية بالنسبة للمناطق المتطرفة من الصحراء والقريبة من المناطق الزراعية. وكانت الأسرة هى أساس النظام الاجتماعى حيث يتمتع الأب بالسلطة الرئيسية ويكون الميراث للذكور وهو نظام تسوده ظاهرة تعدد الزوجات وإن حافظ البدوى على الزواج من قبيلته حفظا للجنس ونقاوته. والقبيلة وحدة اجتماعية أكبر من الأسرة فهى اتحاد لمجموعة من الأسر تجمعها صلة القرى والمصلحة المشتركة والحاجة الى الأمان، وحقوق الملكية فى مثل هذا البناء الاجتماعى بدائية للغاية، فأراضى للمرعى ملكية مشتركة للقبيلة ولا تعرف الملكية الخاصة الا فى حدود ضيقة جدا وبالنسبة لأشياء محدودة كالسلاح من رمح أو قوس أو سهم. وليس للقبيلة نظام حكومى يمارس السلطة ولكن يتولى للزعامة أحد شيوخ القبيلة وسلطته مؤقتة وهو يقوم بوظيفة للقاضى إذا ما أراد المتنازعون.

ثانياً: للوضع الدينى للعرب قبل الإسلام:

ومن الناحية الدينية حفظت لنا الحياة العربية قبل الإسلام بعض المظاهر التى يمكن أن نعتبرها عامة بالنسبة للساميين القدماء منها الإيمان بالله محبة طبيعية مستمدة من البيئة. وكانت آله القبائل بدون أملكن ثابتة تعبد فيها كل الهياكل

مثلا والمذابح بل كانت الآلهة ترحل مع القبائل في تجوالها وكانت مرتبطة بمن يعبدونها برباط قومي فجمعت في صفاتها بين الطبيعة والقومية.

ونظرا لظروف الصحراء لم يكن من الممكن إقامة نظام ديني مركب فقد ظلت الأوضاع الدينية بسيطة بسيطة للحياة في الصحراء وظلت للحياة الدينية بعيدة عن التعقيد والصرامة في طقوسها ومظاهرها الخارجية. وكلما اقتربنا من أطراف الصحراء كلما وجدنا ظروفًا دينية أكثر تعقيدا نظرا للاحتكاك بالأشكال الدينية القائمة على الحدود. وبالأدوات مع الديانتين اليهودية والمسيحية^(١). ومن المصادر الهامة التي تناولت ديانة العرب "كتاب الأصنام" الذي وضعه أبو المنذر هشام بن محمد بن المنائب الكلبي^(٢) ويمكن تصور الوضع الديني للعرب من خلال مرده لأصنام العرب وصفاتها ووظائفها. ويبدو من هذا المرده أن الجزيرة عرفت أول ما عرفت ديانة التوحيد حيث سكن إسماعيل بن إبراهيم (عليهما السلام) مكة "ولد له بها أولاد كثير حتى ملأ مكة"^(٣). وضالقت بهم مكة ووقعت بينهم الحروب والعداوات وأخرج بعضهم بعضها. يعطينا ابن الكلبي تفسيراً لظهور عبادة الأوثان بين العرب فيقول: "إنه كان لا يظعن من مكة ظاعن الا احتمل معه حجرا من حجارة الحرم، نعظما للحرم صبابة بمكة. فحيثما حلوا وضعوه وطلقوا به كطوافهم بالكعبة، ثمنا منهم بها وصبابة بالحرم وحبا له. وهم بعد يعظمون الكعبة ومكة. ويحجون ويعتمر على إرث إبراهيم وإسماعيل (عليهما السلام)^(٤).. يفهم من هذا أن الصيغة الأولى لديانة العرب كانت صيغة توحيدية وفي هذا يتفق ابن الكلبي مع الوصف القرآني. إذن كانت الحجارة مجرد رموز تذكر بالحرم ولم تكن مقصودة لذاتها.

ثم حدث أن نسي العرب دين التوحيد إرث إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام فبدلوا يقدسوا الحجارة لذاتها وفاتهم أنها رموز للحرم " ثم سلخ ذلك بهم الى أن عبدوا ما استحبا ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره. فعبدا الأوثان وصلوا الى ما كانت عليه الأمم من قبلهم وانتجثوا (استخرجوا)

ماكان يعبد قوم نوح^(١٠) . وفيهم على ذلك بقايا من عهد ابراهيم واسماعيل يتمكنون بها: من تعظيم البيت والطواف به، والحج والعمرة، والوقوف على عرفة ومزدلفة وإهداء البنذ والإهلال بالحج والعمرة - مع إدخالهم فيه ما ليس منه".

ومن أمثلة هذا قول نزار إذا ما أملت : لبيك اللهم لبيك. لبيك لا شريك لك لبيك هو لك تملكه وما ملك^(١١). ومن هذا يبدو أن نزار عرفت التوحيد مع الإثراك أى الاعتراف بلله واحد قوى له السيادة على بقية آلهتهم. وهذا شأنه بالدور الذى يلعبه الإله ليل فى الديانة السامية القديمة لدى الكنعانيين والعبريين، أو الإله أنو عند الآشوريين والبابليين.

ويذكر ابن الكلبي أن عمرو بن ربيعة كان أول من نصب الأوثان وتولى أمر الكعبة بعد أن نازع جرهم وأجلاهم عن الكعبة وتولى حجابة البيت بعدهم. ويروى ابن الكلبي أن عمرو بن ربيعة مرض فقيل له "إن بالبقاء من الشام حصة لى أئنتها برأت. فاتأها فاستحم بها فبرء. ووجد أهلها يعبدون الأصنام، فقال ما هذه؟ فقالوا نستمقى بها المطر ونستنصر بها على العدو فسالهم أن يعطوه منها ففعلوا. فقدم بها مكة ونصبها حول للكعبة"^(١٢) وثمة تفسير آخر يرويه ابن الكلبي عن أبى صالح ابن عباس: "أن إسافا ونائلة (رجل من جرهم يدعى إساف بن يعلى ونائلة بنت زيد من جرهم) وكان يتعشقا فى أرض اليمن فقبلوا حجاجا، فنخلا الكعبة، فوجد غفلة من الناس وخلوة فى البيت. ففجر بها فى البيت فمُسخا فأصبحوا فوجوهما مسخين، فأخرجوهما فوضعوهما موضعهما فعبثتهما خزاعة وقريش، ومن حج البيت بعد العرب"^(١٣). والرواية الأولى يستشف منها أن الأصنام واردة على مكة من الشام. وكان أول من اتخذ تلك الأصنام هذيل ومن الأصنام التى اتخذوها سُواع. وكان لهم فى أرض ينبع بالقرب من المدينة. وسدنته من بين لحيا، بينما اتخذت

كالب الصنم ود بدومة الجندل. واتخذت مذبح وأهل جرش يغوث وفيه يقول
الشاعر:

وسار بنا يغوث الى مراد ! فقلجرتاهم قبل الصباح

واتخذت خيوان يعوق، واتخذت حمير نسرا وعبدوه في أرض بلخع، وكان
لحمير بيت في صنعاء يقال له ريام يعظمونه ويتقربون عنده بالذبائح وكانت هذه
الأصنام التي ورد ذكرها في القرآن الكريم: "وقالوا لا تخرن آلهتكم ولا تخرن وُدًّا
ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا".

وتعتبر اللات من أهم آلهة العرب وأكثرها انتشارا وهو صخرة
مربعة بيضاء عظمته جميع العرب وكانت سدنته في ثقيف. وربما كانت
صخرة اللات من الصخور المقدسة التي قسمها العرب قبل الإسلام
فيلمسونه ويتبركون به. وقد عبده النبط.

وتعتبر منة أقدم آلهة العرب وكان صنمها منصوبا على ساحل البحر من
ناحية المضلل بين المدينة ومكة وكانت العرب جميعا تعظمه وتبج حوله وكانت
الأوس والخزرج ومن ينزل المدينة ومكة وما قارب من المواضع يعظمونه
وينبجون له ويهدون له، وكانوا يحجون إليه فيقفون مع الناس المواقف كلها ولا
يحلقون رءوسهم فإذا نفروا أتوه فحلقوا رءوسهم عنده وأقاموا عنده لا يرون لحجهم
تماما إلا بذلك^(١٥). ويرد ذكر منة في القرآن الكريم: "ومناة الثالثة الأخرى" وكان
الرسول صلى الله عليه وسلم قد أرسل عليا إليها فهدمها وأخذ ما كان لها وقدم به
إلى النبي، وكان من بينهما سيفان أهداهما ملك غسان للحارث بن أبي شمر^(١٦).

وكانت منة من آلهة النبط أيضا، وتسمى "منوتو" في نقش رقائش النبطي،
وعرفها أيضا أهل تدمر وتسمى عندهم "منوت" ويرد اسمها في كثير من أسماء
الأعلام اللحيانية والثمودية مثل "عبد منت" في نقش رقائش الثمودي. وفي العربية

عبد مناة وأوس مناة. ويعطى قلهاوزن للكلمة معنى "تصيب" ويجعل مناة إلهة القدر. ويعتبر بعض الدارسين عبادة مناة دخيلة على العرب وأنها هي نفس مامناتو عند البابليين وهي بنت الإله عند العرب كانت بنتاً للإله عند البابليين. وقد مثلت الموت عند العرب والبابليين^(١٧)

ومن آلهة العرب أيضاً العزى، وهي أحدث من اللات ومناة لأن العرب سميت بهما قبل العزى^(١٨)، فهناك زيد مناة بن تميم وعبد مناف بن أَد وباسم اللات تميم اللات بن ثعلبة بن عكابة وزيد اللات بن رفيدة بن ثور وتيم اللات بن النمر بن قاسط. ومن أقدم ما سمعت العرب بالعزى عبد العزى بن كعب بن سعد. وكانت العرب عامة وقريش خاصة تسمى بها "عبد العزى" والعزى أعظم الأصنام عند قريش وكانوا يزورونها ويهدون لها ويقربون عندها بالذبح وكانت قريش تطوف بالكعبة وتقول "ولات" والعزى ومناة للثلاثة الأخرى فإذن الغرائيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى"^(١٩) وكانوا يقولون "بنات الله" وهن يشفعن إليه. وكانت قريش قد حمت لها شعباً من وادى خُراض يقال له منَلم يضاهون به حرم للكعبة وكان لها منحرون فيها هداياها، ويقال له الغيغب. وكانوا يسمون لحوم هداياهم فيمن حضرها وكان عندها. وكان مسندة العزى بنو شيبان بن جابر بن مرة من بنى سليم وآخر من مسندتها ذبيبة بن حرمى المملئى^(٢٠). ولما كان عام الفتح أمر النبي صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد بالانطلاق إلى شجرة ببيتن نخلة فانتطلق خالد وأخذ ذبيبة ساندتها فقتله بعد أن ضربها فطلق رأسها وعاد فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم الذي قال: "ذلك العزى، ولا عزى بعدها للعرب! أما أنها لن تعبد بعد اليوم"^(٢١). وكانت قريش تخصص العزى دون غيرها بالزيادة والهدية وذلك ربما كان لقربها منهم بينما كانت تعيق تخصص اللات والأوس والخزرج تخصص مناة، وجميعهم كان معظماً للعزى، ولم يكونوا يرون في ود سواع ويغوث ويعوق ونسر ما يرونه في هذه الثلاثة وذلك لبعد هذه الآلهة الخمسة عنها.

أما فى المصادر غير العربية فقد ورد ذكر العزى عند أحد المؤرخين السريان الذى يذكر أن الإلهة أفروديت هى العزى (عوزي) عند العرب، وهذا هو رأى جيمس فريزر فى الفصن الذهبى^(٢١). ويذكر إسحاق الانطاكى (القرن الخامس الميلادي) أن العرب يقدمون القرابين إلى العزى ويطلق على الإلهة العربية العزى اسم كوكبتا^(٢٢) وهو اسم اعتاد السريان واليهود إطلاقه على كوكب الزهرة. ويستنتج فلهازون من ذلك أن العزى هى المقصودة حين يقال إن العرب يعبدون الزهرة أو نجم الصباح^(٢٤) ومن المحتمل فى رؤية أن العرب لم يعقدوا الصلة بين الهتهم وكوكب الزهرة إلا فى مناطق الحدود تحت التأثير الأجنبي. ويرد الاسم "هنعزي" أى العزى فى نقش لحياى قديم. ويستبعد أن تكون العزى قد عرفت فى لحياى إذ لم يرد ذكرها سوى فى نقشين ولم ترد مركبة مع أسماء الأعلام وورد ذكر العزى فى بعض الخزفيات الثمودية ودخلت فى تركيب بعض الأسماء مثل هناعزى، مرأت عزى، تيم عزى ووردت معرفة فى أسماء أخرى مثل تملعزى (تيم العزى) عبد لعزى (عبدالعزى)^(٢٤) وعرف النبط العزى ووردت العزا فى نقش نبطى من البتراء. ووردت بصيغة "عزيا" فى نقشين نبطيين سيناين وترد فى تكمز بالصيغة المنكرة "عزيزو" والمقصود الإله عزيزو الذى يعتقد أنه كوكب الزهرة.

وتشترك العزى مع الإلهة عشتار معبودة البابليين فى العديد من الصفات التى حملت بعض الدارسين إلى الاعتقاد فى أن عبادة العزى عند العرب هى نفس عبادة عشتار. فعشتار تمثل فصل الشتاء والعزى لها علاقة بالشتاء تبدو فى قول العرب "إن ربكم يشتو بالعزى لحر تهامة" ثم تحولت إلى إلهة الخضر ومثلت صورة امرأة حسناء صنعت إلى السماء ومسميت الزهرة. وقد نقلت العزى عند العرب فى كافة الطقوس الأرضية والسماوية التى تمتعت بها عشتار عند البابليين فبالعزى بنت هبل إله الخصب والرزق. ومثلت فصل الشتاء ضد اللات التى مثلت فصل الصيف ثم أصبحت نجم الصباح حينما ظهرت اللات فى صورة الشمس^(٢٥).

وكانت لقریش أصنام داخل للكعبة وحولها، وأعظمها هُبَلُ مصنع من عقیق أحمر وعلى صورة الإنسان وهو مكسور اليد اليمنی أدركته قریش كذلك فخطوا له يدا من الذهب وأول من نصبه خُزَیمة بن مدركة بن اللیاس بن مضر وإذا كان یقال هُبَلُ خُزَیمة^(٢٦). وكان هبل فی جوف الكعبة قدلمه سبعة قُدداح مكتوب فی أولها "صریح" والآخر "مُصق" فإذا شكوا فی نسب رجل أهدوا له هدية ثم ضربوا بالقُداح فإِن خرج "صریح" ألحقوه وإِن خرج مُصقٌ دفعوه. وهناك قدح على الميت وقدح على النكاح وثلاثة یذكر ابن الكلبي أنها لم تقصر له. فإذا اختصموا فی أمر أو أرادوا سفرا أو عملاً أتوه فاستقسموا بالقُداح عنده. فما خرج عملوا به وقتلوا إليه^(٢٧) ویقال إن عنده ضرب عبد المطلب بالقُداح على ابنه عبدالله.

ويعتقد بعض الدارسین أن لفظ "هُبَل" غیر عربی بل هو عبری أو كنعانی أصله هبل بمعنى "السید" أو الإله الأكبر أهملت العين بالتخفيف وضاعت فی الاستخدام. وقد انتشرت عبادته فی الشرق الأدنى القديم وبخاصة عند الكنعانیین والفینیقیین والعبریین والمؤبییین واللکدنییین وانتقل الى اليونان تحت مسمى "أودونيس" وبقر نولنكة بأن بعل لیس عربياً إنما أخذه العرب من جزيرة سیناء وعرفوه لفظاً ومعنی. وربما كان إله الخصب عند العرب مثلما كان "بعل" عند الكنعانیین والاسرائیلیین ویؤخذ من نصبه على بئر فی بطن مكة لیلیا على علاقته بالخصب والرزق عند العرب وقد صور العرب هبل على صورة انسان وعبثوه كاله للخصوبة^(٢٨).

ومن أصنام للعرب إساف ونائلة اللذین مسخا حجرین ووضعا عند الكعبة لیعظ الناس بهما فلما طال مكنهما وعبدت الأصنام غداً معها وكان أحدهما بلصق الكعبة والآخر فی موضع زمزم، فنقلت قریش الأول الى جوار الثاني، فكافوا ینحرون وینحجون عندهما^(٢٩) ومن أصنامهم مناف وفيه كانت تسمى قریش "عبد مناف" ویذكر ابن الكلبي أنه لا يعرف مكانه ولا من نصبه^(٣٠).

وكان العرب بمنعون للحيض من النساء من الدنو من أصنامهم أو التمسح بها، بل كنّ يقفن ناحية منها. وكان لأهل كل دار من مكة صنم في دارهم يعبدونه فإذا أراد أحدهم السفر كان آخر ما يصنع في منزله أن يتمسح به أيضا (٣٢).

واشتهرت العرب في عبادة الأصنام، فمنهم من اتخذ بيتا ومنهم من اتخذ صنما، ومن لم يقدر على ذلك نصب حجرا أمام الحرم وأمام غيره مما استحسن ثم طاف به كطوافه بالبيت وسموها الأصباب (٣٣). وإذا كانت تماثيل دعوها الأصنام والأوثان وسموها أطوافهم للثوار. فكان الرجل إذا سافر فنزل منزلا أخذ أربعة أحجار فحضر إلى أحسنها فتخذه ربا وجعل ثلاث أثافي لقرمه وإذا ارتحل تركه فإذا نزل منزلا آخر فعل كذلك فكلوا ينحرون وينحون عندها ويقربون إليها، وهم على ذلك عارفون بفضل الكعبة عليها: يحجونها ويعتمرون إليها (٣٤). وكانوا يسمون ذبائح الغنم التي ينحونها عند أصنامهم العتائر، ومفردها عتيرة أي ذبيحة، ويسمون المذبح العترة.

ومن أصنامهم ذو الخلصة وكان مروة بيضاء منقوشة عليها كهيئة التاج وكانت بتبالة بين مكة واليمن على مسيرة سبع ليال من مكة وسخنتها بنو أمية بن باهلة بن أعصر وكانت تعظمها وتهدي لها ضئعم وبجيلة وأزد المسراة ومن قاربهم من بطون العرب من هوازن (٣٥) وقد بعث الرسول جرير بن عبد الله فهدم بنيان ذي الخلصة وأضرم فيه النار. وذو الخلصة اليوم عتبة باب مسجد تبالة.

ومن أصنام العرب أيضا الصنم المعروف باسم سعد ومكانه ساحل جد وكان لملك وملكان ابني كنانة وكان سعد صخرة طويلة أقبل إليها رجل بلبل له يتبرك فيها فلما دنى بلبله نغرت الإبل، وتشتتت، فتناول حجرا ورمى به للصخرة قائلا: لا بارك الله فيك إلا أنفرت على إيلي" ونظم قائلا:

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا فشتتنا سعدُ فلا نحن من سعد
وهل سعد إلا صخرة بتنوفة من الأرض لا يدعى لفي ولا رُشد

ومن أصنام العرب صنم يقال له ذو الكفين، وكان لدوس ثم لبنى مُتهب بن دوس^(٢٨) وكان لبنى للحارث بن يشكر بن مُبشر من الأزد صنم يقال له ذو الشرى الذى ذكرناه سابقاً. وكان لقضاعة ولحم وجذام وعاملة وغطفان صنم من مشارف الشام يدعى الأقيصر. كان لمزينة صنم يدعى نُهمُ وبه كانت تسمى "عَبْدَ نُهم" وميلانته يسمى خُزاعي بن عبد نهم بن مُرينة ثم من بنى عداء وكان لأزد السراة صنم يدعى عاتم. وكان لعنزة صنم يدعى مُنعير، ولخولان صنم يدعى غُنيّاتس بأرض خولان يسمون له من أعلامهم وحروثهم قصما بينه وبين الله (عز وجل) يزعمهم فما دخل فى حق الله من حق عُمياتس ردوه عليه، وما دخل فى حق للصنم من حق الله الذى سموه له تركوه له (أى للصنم)^(٢٩)

وكان لطىء صنم يدعى القلمس وكان أنفا لأحمر فى وسط جبلهم المسمى أجاً أسود. كُتبه تمثال إنسان. وكنّاوا يعبدونه ويهدون إليه ويعترون عنده عتائهم ولا يكتبه خائف الا أمن عنده وسدنته بنو بولان. وكان قد هداه على بن أبى طالب^(٣٠).

ومن الأصنام الأخرى التى عبدها العرب الوثوب وهو صنم لجذيلة طيء. وكان لهم صنم أخذته منهم بنو أمد فاستبدلوه باليعسوب^(٣١) ومنها بأجر وهو صنم للأزد ومن جاورهم من طيء وقضاعة ومنها أوال وهو صنم لبكر وتغلب ابنى وائل واللبجة والأسحم والأشهل والجبهة وجريش والجلسد وجهار وهو صنم لهوازن، وذو الرجل وهو صنم حجازى، والدار وهو صنم سمي به عبد الدار قصى بن كلاب^(٣٢) والزّون والشارق وبه سموا عبدالشارق، والضممار وهو صنم عبده العباس بن مرداس السلمى وضيزن ويقال الضيزنان، وهما صنمان للمنذر الأكبر كان قد اتخذهما بباب الحيرة ليسجد لهما من دخل الخيرة امتحاناً للطاعة. والععبع وهو صنم لقضاعة وربما كان موضعاً للصنم وعوض صنم لبكر بن وائل وكثرى صنم لجديس وطسم المدان وبه سمي عبدالمدان، ومرحب صنم بحضرموت

اليمن، ومنه يصنع صنم ذكره الجاحظ^(٤٤) ومن البيوت المعظمة لدى العرب بيت رضى وهو بيت لبنى ربيعة، وكان لبنى الحارث بن كعب كعبة بنجران يعظمونها. وكان لإيلاد كعبة أخرى يستنداد من أرض بين الكوفة والبصرة. وبني أبرهة الأشرم بيتا بصنعاء كنيسة سماها القليس، وقصد أن يحج إليها العرب تاركين بيتهم الذى يحجون إليه. ومن الأنصاب التى كانت فيها تمثال من الخشب طوله ستون ذراعا وتمثال آخر بجانبه، وكان لحمير بيت فى صنعاء يقال له ريام ينكر ابن الكلبي أن تُحج أمر بهنمه بعد أن تهود هو وأهل اليمن^(٤٥)

وتتكون ديانة النبط للتمريين من خليط من الأفكار الدينية المركبة من عنصر عربى رئيسى وعناصر محلية وبعض آثار آرامية. ففى البتراء بعيد الإله القومى دوشرا الذى انتقل بعد ذلك الى عبادة التموديين والصقويين فى جنوب الجزيرة وهو يذكر فى نقوشهم بالصيغة الآرامية الأصل (دوشرا) والصيغة العربية (دشر) (ذو الشرى) والمقصود هنا الشراء وهى المنطقة الجبلية التى تقع جنوبى البتراء. وعند الكتاب اليونان دوشرا صنو للإله اليونانى ديونيسوس إله الخصب ويعتقد فلهازون أن دوشرا اكتسب صفة ديونيسوس^(٤٦) تحت تأثير الديانة الكنعانية والحضارة الآرامية. ويرى بعض العلماء أن دوشرا هو إله الخصب والإنبات لأن المنطقة التى نسب إليها وهى منطقة الشراء كانت غنية بالزراعة وقد عرفت فى العصر العربى بكثرة أشجارها من الزيتون واللوز والرمال والعنب. وقد أطلق عليه عرب الجاهلية اسم ذو الشرى وينكره ابن الكلبي فى كتاب الأصنام على أنه كان صنما لبني الحارث بن يشكر بن مبشر من الأزد. وفى تدمر مسانيد عبادة الإله بعل باسم "بيل" وكذلك باسم بعل شمعين "رب السماء" والى جانبه وجدت عبادة اللات وثالث الكواكب.

وللات كبيرة إلهة الصقويين وعرفها أيضا اللحيانيون ويذكر نقش لحياني متأخر اسم كاهن من كهنتها "هذا عليم" (أو علام) كاهن اللات. وفى حوران

والحجاز عرفت اللات وورد ذكر أحد كهنتها في نقش نبطى يعود الى ٤٧م. وعرفها أيضا أهل تدمر وهناك نقش تدمرى يذكرها بين الإله شمس والإله رحيب. ودخل اسمها فى كثير من الأسماء التدمرية مثل عبد اللات ووهب اللات وأمة اللات ونصر اللات^(٤٧). وهى تقابل عند اليونان الإلهة أثيني إلهة الحكمة والحرب ويدعى ابن أذنية ملك تدمر الملقب بـ " وهب اللات" فى النقوش اليونانية بسوريا لثينودوروس أى "هة أثيني". بينما جعلها هيرودوت تقابل الإلهة اليونانية أورانيا.

والى جانب الآلهة والأصنام المذكورة فى كتاب الأصنام وغيره من المصادر عرفت القبائل البدوية طائفة كبيرة من الآلهة التى ليست لها صفة محدودة، وكانت هذه فى مجموعها أرواح تهيمن على مواضع معينة كالآبار والأشجار والحجارة. وتتقسم هذه الأرواح الى أرواح خيرة وشريرة قادرة على الاختفاء وقد أصبحت هذه المواضع من لبار وأشجار ولحجار هياكل ومراكز للعبادة. والى جانب هذه الهياكل الثابتة كانت هناك هياكل متنقلة تحملها القبيلة معها فى تحوالها وتعتبر الأرض المحيطة بالهياكل ثابتة كانت أم متنقلة أرضا مقدسة. ولم تعرف للصحراء حياة دينية منظمة وكانت رعاية الأماكن المقدسة من شأن جماعات من الأسر أو القبائل. وفى بعض الأماكن وجدت شخصية للكاهن أو المتنبئ بمرادة الآلهة ثم هناك أيضا شخصية المبلن أى راعى المعبد أو خدام الأصنام وبيوت العبادة وقد انفردت مكة بأهمية خاصة فى عصر ما قبل الاسلام إذ اشتهرت كعبتها وكانت مقصدا للحجاج من أنحاء الصحراء وقد سهل وقوع مكة على الطريق التجارى من ازدياد شأنها التجارى الى جانب أهميتها الدينية ولهذا استطاعت ان تكون تراثا مشتركا لجميع العرب قبل الاسلام.

وفىما يتعلق بالفكر الدينى عند العرب فقد قسم الشهرستانى العرب عموما الى معطلة ومحصلة^(٤٨). والمعطلة أصناف منهم منكرو الخالق والبعث والإعلاء وقالوا بأن الدهر هو المبنى وفيهم يقول القرآن الكريم: "وقالوا ماهى إلا حياتنا الدنيا

نموت ونحيا" وقال ايضا: "وما يُهلكنا إلا الدهر" وهم يشيرون الى الطبائع المحسوسة في العالم السفلى ويقصرون الحياة والموت على تركيبها وتحللها. ومنهم من أقر بالخالق وأتكر البعث والإعادة قال من يحيى العظام وهى رميم" فاعتزفوا بالإنشاء الأولى وأتكروا البعث والإعادة. ومنهم منكرو الرسل وعبدة الأصنام فحجوا اليها ونحروا لها الهدايا وقربوا القرابين وتقربوا اليها بالمناسك والمشاعر وأحلوا وحرما وهم الدهماء العرب^(٢٩).

ويذكر الشهرستاني أن من العرب من عرف التلمس فيقول: "إذا مات الإنسان أو قتل اجتمع دم الدماغ وأجزاء بنيته فلتصب طيرا "هامة" فيرجع الى رأس القير كل مائة سنة"^(٣٠). ويسمى الأصنام والوسائل وينكر أهمها: ود ابني كلب بدومة الجندل وهو تمثال رجل عظيم يتقلد سيفا وبين يديه حربة^(٣١). وسواع لهذيل ويغوث لمنحج ولقيئل من اليمن وكان على صورة الأسد^(٣٢). ويعوق لهمذان وكان على صورة الفرس ونسر لذى الكلاع بأرض حمير وكان على صورة النسر وعينته حميا حتى هوّدهم نوناس. ويشير هذا الى أن للعرب عبدة الحيوان وكانت اللات لتقيف بالطفلف والعزى لقريش وجميع بنى كنانة وقوم من بنى سليم ومناة للأوس والخزرج وغسان وهبل أعظم الأصنام وكان على ظهر الكعبة وأساف ونائلة على الصفا والمروة وكان يذبح عليهما تجاه الكعبة وسعد ابني ملكان من كنانة.

ويذكر الشهرستاني أن من العرب من كان يميل الى اليهودية والى النصرانية ومنهم من كان يصبو الى الصابئة ويعتقد فى الأنواء اعتقاد المنجمين فى السيارات فلا يتحرك أو يسكن أو يسافر أو يقيم الا بنوء من الأنواء، ومنهم من كان يصبو الى الملائكة فيعبدهم ومنهم من عبد الجن ويعتقدون أنهم بنات الله^(٣٣).

والمحصلة من العرب منهم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر وينتظر النبوءة وكانت لهم سنن ومراثع وهو نوع من التحصيل. ويذكر منهم الشهرستاني زيد بن عمرو بن نفيل الذي كان يعتقد في الدين الحنفي وينتظر المقدم النبوى وأثر عنه قوله: "إنه لم يبق على دين إبراهيم أحد غيري". وكان قص بن مساعدة الإيادى يعتقد التوحيد ويؤمن بيوم الحساب، ومنهم عامر بن الظرب العدوانى وكان يؤمن بالبعث والإعادة ويحرم الخمر^(٥٦)

ويذكر الشهرستاني بعض سنن العرب وعاداتهم التى وافقت القرآن الكريم ومنها تحريم نكاح الأمهات والخالات والعمات ومما لم يوافق القرآن أنهم كانوا يجمعون بين الأختين ويختلفون على امرأة الأب^(٥٧) وكانوا يحجون البيت ويعترون ويحرمون ويمسحون بالحجر ويسعون بين الصفا والمروة ويلبون وكانوا يهدون الهدايا ويرمون الجمار ويحرمون الأشهر الحرم فلا يغزون ولا يقتلون فيها بل سموا الحرب التى نشبت فى الأشهر الحرم "حرب الفُجَار". وكانوا يكرهون الظلم وكانوا يقتلون من الجنبية ويغسلون موتاهم ويكفونهم ويصلون عليهم. وكانوا يداومون على طهارات الفطرة وهى المضمضة والاستنشاق وقص الشارب والفرق والمواك والاستجاء وتقليم الأظفار ونتف الإبط وحلق العانة والختان، وكانوا يقطعون يد القسار اليمنى، ويوفون بالعهود ويكرمون الجار والضيف^(٥٨). وقد احتفظ الإسلام بكثير من هذه العادات وقررها سنة من المنن.

وقد عرفت الجزيرة العربية لليهودية والمسيحية^(٥٩). وكانت هاتان الديانتان قد كونتا مراكز لها على مقربة من حدود الصحراء وفى المناطق المحيطة بالجزيرة العربية فهاجرت جماعات يهودية لى الجنوب وكانت لهم جاليات صغيرة على الطريق التجارى وفى واحلت الحجاز، كما كونت المسيحية مراكز لها فى شبه الجزيرة ومن الممالك المسيحية للعربية مملكتى الغساسنة والمناذرة كما كانت هناك جاليات مسيحية فى الحجاز وفى اليمن^(٦٠). وعرفت الجزيرة أيضا نوعا من التوحيد الفطرى ووجد بعض الأفراد الذين آمنوا بعقيدة الإله الواحد ولم يشتركوا فى عبادة الأصنام والأوثان التى عبدها بقية العرب.

ثالثاً: الأوضاع السياسية والدينية في جنوب شبه الجزيرة العربية

اعتاد المؤرخون على تقسيم تاريخ العرب قبل الإسلام إلى قسمين: العرب البائدة التي انتهى وجودها قبل ظهور الاسلام، والعرب الباقية وهي عندهم قسمان: العرب القحطانية من حمير ونحوها من أهل اليمن، والعرب العدنانية في الحجاز وما يليها^(١٢). ومن دراسة أحوال العرب وتاريخهم يبدو أن هذا التاريخ مر بثلاثة أدوار رئيسية، كانت السيادة في الدور الاول لعرب القسم الشمالي من شبه الجزيرة العربية وأكثرهم من العرب للبائدة، ثم انتقلت السيادة في الدور الثاني لهذا التاريخ إلى عرب القسم الجنوبي من الجزيرة العربية وأكثرهم من القحطانية. وفي الدور الثالث والأخير عادت السيادة إلى عرب الشمال، وأكثرهم من العدنانية، واستمرت هذه السيادة حتى ظهور الاسلام.

وتتنمى اليمن الى الجزء الجنوبي من شبه الجزيرة العربية وقد عرفها الاغريق بالعربية السعيدة Arabia Felix وربما تعود التسمية الاغريقية لما عرفت به هذه المنطقة من كثرة الخيرات بالنسبة للجزء الشمالي من شبه الجزيرة العربية. وربما سميت "اليمن" من البركة^(١٣). وقد حددها الاغريق بخليج العجم من الشرق، وبحر العرب من الجنوب، والبحر الأحمر من الغرب، ويسمونه خليج العرب، وتحدها الليادية من الشمال. وطبقاً لهذا التحديد يدخل في بلاد اليمن حضرموت والشجر، وعمان، والعروض، واليمن، ومعظم الحجاز، وتهامة، ونجد^(١٤). وهذا بطبيعة الحال تحديد أوسع لبلاد اليمن على أنها تمثل جزءاً كبيراً من شبه الجزيرة العربية. وربما المقصود بها كل البلاد العامرة من أرض شبه الجزيرة العربية وفي النصوص المبينة للقديمة أطلق الاسم يمنات ويمنت على جزء محدد من بلاد اليمن. فتذكر النصوص ملوك سبأ وذى ريدان وحضرموت ويمنات.

واعتبر بعض العلماء "يمنث" إسما لمنطقة جغرافية تمتد من باب المندب إلى حضرموت شاملة كل المنطقة الجنوبية الغربية لشبه الجزيرة العربية. وعند العرب يمثل اليمن الجزء الجنوبي الشرقي فقط من جزيرة العرب. وينسب أهلها من العرب إلى يعرب بن قحطان ويعرفون بالعرب المتعربة لأنهم تعربوا في مقابل العرب العاربة وهي العرب البائدة^(٦٥) ويعتقد بعض المؤرخين العرب أن بنى قحطان لما نزلوا اليمن كان فيها بقية من العرب العاربة، وكانت الدولة فيهم^(٦٦). وتشعب بنو قحطان، وتعددت عشائرهم إلى أن أصبحت لهم الدولة، وكان يعرب بن قحطان من أعظم ملوكهم يشجب بن يعرب وابنه عبد شمس، وقد سمي سبأ، ويقال إنه هو الذي بنى سد مأرب الشهير، ومن أشهر أبنائه حمير وكهلان، والأول هو مؤسس دولة حمير. وإن ذهب بعض العلماء إلى أن سبأ ليس اسم علم، ولكنه اسم الشعب استناداً إلى الروايات الخاصة بمملكة سبأ الواردة في التوراه والقرآن الكريم.

وقد شهد جنوب شبه الجزيرة العربية ظهور عدد من الدول في الألف الثاني والأول قبل الميلاد، ومن أهم هذه الدول معين وسبأ وقبآن وحضرموت. وقد اختلفت الآراء حول مملكة معين وتاريخها. ويتفق عدد كبير من العلماء على أنها عاشت وازدهرت فيما بين ١٣٠ — ٦٥٠ ق.م بينما يعطيها فريق آخر من العلماء تاريخاً متأخراً حوالي ٤٠٠ ق.م إلى ٥٠ ق.م وقد ورد ذكر مملكة معين في المصادر اليونانية. فقد ذكر استرابون أن الجزء الجنوبي من جزيرة العرب يضم أربعة شعوب هم المعينيون والسبئيون والقبائليون وشعب حضرموت. وقد امتد نفوذ المعينيين إلى شواطئ البحر المتوسط وشواطئ خليج العجم وبحر العرب. ويعتقد بعض المؤرخين أنها كانت دولة تجارية أشبه بدولة الفينيقيين على شواطئ سوريا وإن كانت هذه صفة تنتم بها كل دول اليمن التي امتدت طرقها التجارية في أواسط الجزيرة العربية وأقاموا للمستعمرات العديدة على طول الطريق

الساحلي المحاذي للبحر الأحمر والمؤدى الى فلسطين والبحر المتوسط وسيطروا على جزء كبير من للتجارة العالمية خلال الألف الأول قبل الميلاد وانتشروا فى أماكن عديدة خارج اليمن بفضل نشاطهم للتجارى العظيم وكلفت لهم مستعمرات فى أعلى الحجاز حيث عثر على نقوش لهم فى العلا ولصفا وحوران^(١٧) . وتعود أصول المعينيين القديمة الى الألف الرابع قبل الميلاد. وقد ورد ذكرهم فى العهد القديم (سفر أخبار الأيام الثاني ٧:٢٦). وتذكروا أيضا فى آثار ما بين النهرين وبבלات فى نصب عليه نقوش مسمارية يعود إلى عصر نرام سن (حوالى ٣٧٥٠ ق.م). وتذكر معين فى هذا النقش على أنها فى شبه جزيرة سيناء. وورد ذكرها مرة أخرى فى نقوش بابلية تعود إلى حوالى ٢٥٠٠ ق.م. ويعتقد فريق من العلماء أن أصل المعينيين من عمالة العراق البدو الأراميين الذين سكنوا أعالي جزيرة العرب قبل ظهور دولة حمورابى بعدد من القرون^(١٨) . وبظهور دولة بابل ازداد اختلاطهم بشعوب ما بين النهرين، ثم نزح المعينيون عن العراق واستوطنوا اليمن. ويستدل هؤلاء العلماء على اشتراك المعينيين والبدو الأراميين فى أصولهما بتشابه الأسماء، واشتراك الأمتين فى أسماء الآلهة والمعبودات وطرق العبادة والطقوس، ويرجح العلماء أن المعينيين كانوا فى جزيرة سيناء فى الألف الرابع قبل الميلاد ثم جاءوا اليمن بعد نزولهم العراق وتأثرهم بحضارته ودينه. وقد ساعدتهم هذا على سكان اليمن الأصليين وامتدت سيادتهم الى معظم جزيرة العرب قبل قيام دولة سبأ بعدد من الأجيال. ويتأهب للغموض أيضا تاريخ مملكة سبأ التى تلت مملكة معين. ويرد ذكر مملكة سبأ فى النقوش المسمارية التى ترجع الى القرن الثامن قبل الميلاد ويستفاد منها أن ملوك سبأ كانوا يدفعون الجزية ويقومون الهدايا لملوك آشور ولهذا يرجح المؤرخون أن

هؤلاء السبئيين كانوا يستوطنون شمال شبه الجزيرة العربية. أما المؤرخون العرب فيقولون إن سبأ من قحطان، ويسمونهم العرب المستعربة وأنهم نزلوا لليمن وتعلموا العربية من سكانها^(٧٩). ويرجح أنهم أقاموا بجوار المعينيين واختلطوا بهم واكتسبوا عاداتهم وديانتهم. وتدل نقوش السبائيين على أنهم بلغوا قدرا كبيرا من الحضارة والتقدم. وأنهم أقاموا دولة كبيرة في اليمن ورد ذكرها في سجلات آشور المدونة في عصر الملك سرجون الثاني (٧٢١ - ٧٠٥ ق.م.) على أنها من الممالك التي كانت تدفع الجزية لسرجون الثاني^(٨٠). ويستبعد المؤرخون أن تكون فتوحات سرجون قد وصلت إلى اليمن ولذلك فهم يرجحون أن السبئيين كانوا يدفعون الجزية عن تجارتهم في شمالي الجزيرة العربية وللمرور إلى شواطئ البحر المتوسط. وقد تدرجت مملكة سبأ من حكومة دينية إلى دولة مدنية، وكما يتضح من انقلاب ملوك السبئيين لتسع نفوذ دولة سبأ، ليضم عددا من البلاد المجاورة، فكان الملك يلقب في بداية الأمر "مكرب سبأ" ولقب مقرب يعني الكاهن الأكبر. ثم أصبح يلقب بملك سبأ، ثم ملك سبأ وريدان، ثم ملك سبأ وريدان وحضرموت وأعرابها في الجبال وتهامة^(٨١). ويمكن تقسيم تاريخ سبأ إلى مرحلتين تمتد للمرحلة الأولى من ٨٥٠ - ١١٥ ق.م. وقد دلت الآثار على أسماء سبعة وعشرين حاكما من حكام سبأ منهم خمسة عشر مكربا واثني عشر ملكا. تصل مدة حكمهم جميعا إلى سبعة قرون وهذه الفترة هي التي شهدت ازدهار التجارة السبئية بين الهند والحيشة ومصر والشام والعراق، واتساع ثروات السبئيين وامتداد سيادتهم إلى أطراف الجزيرة شمالا وشرقا. وقد بدأت دولتهم، في الضعف بعد تصدع سد مأرب وتحول طرق التجارة من البحر إلى البحر، شمالا وشرقا. واستنداد مساعد أصحاب "ريدان" وهم من حمير فزع السبئيين فغلبوا السبئيين أو اتحدوا

معهم في فترة نهاية السبئية حيث يبدأ عصر دولة حمير الذي يمتد من ١١٥ق م إلى عام ٢٥٠م.

في هذا العصر الجديد من تاريخ اليمن تنتقل عاصمة السبئيين إلى ريدان. وتختلف دولة حمير عن دولة سبأ في أنها أصبحت دولة فاتحة دخلت في حروب عديدة مع الفرس والأحباش^(٧٢). وينقسم ملك هذه للدولة إلى فترتين لُقّب ملوكها في الفترة الأولى ملك سبأ وريدان^(٧٣) وتنتهي هذه الفترة بضم حضرموت حيث تبدأ الفترة الثانية واسم الملك فيها ملك سبأ وريدان وحضر موت^(٧٤). ويؤرخ المؤرخون لنهاية حكم دولة حمير بحكم ذي نواس عام ٢٥٠م حين تعرضت هذه المملكة للغزو الحبشي لنجدة المسيحيين في نجران^(٧٥) وكان ذو نواس آخر ملوك سبأ بضغطهم ويريد فرض اليهودية ديناً لهم. وقد أدى هذا الغزو الحبشي بالإضافة إلى استعمال للطرق البحرية للتجارة وانهيار سد مأرب عام ٥٤٢م.. أدى هذا إلى انهيار سيادة الحميريين وبداية فترة للحكم الحبشي لليمن ٧٤ عاماً، وأن صنعاء كانت عاصمة اليمن زمن الغزو الحبشي ثم انتقلت السيادة على اليمن من الأحباش إلى الفرس حيث استجد أحد أمراء حمير وهو سيف بن ذي يزن بملك الفرس كسرى الذي بعث بجيش فارسي استطاع هزيمة الأحباش وإخراجهم من اليمن^(٧٦). وأصبحت اليمن من أعمال فارس إلى ظهور الإسلام والفتح الإسلامي لليمن.

كانت هذه هي أهم الدول التي نشأت في اليمن قبل ظهور الإسلام. وإلى جانب معين وسبأ وحمير ظهرت بعض الدول الصغرى والإمارات المجهولة التاريخ والتي اعترفت بسيادة ملوك سبأ وحمير واحتفظت باستقلالها الداخلي ومن هذه الدول الصغيرة الجبتيون والقبليانيون^(٧٧) وكانتا من الأمم التجارية وقد ورد ذكرهما عند اليونان في كلامهم عن المعينيين والسبئيين. ويرجح أن الجبتيين طائفة من المعينيين حيث ورد اسمهم مقترناً دائماً بالمعينيين وقد استغلوا بنقل تجارة إفريقيا. أما القبليانيون فينسبون إلى السبئيين، وورد الإسم قتيبان في النقوش.

ويعتقد بعض المؤرخين انهم بطن من بطون السبئيين، خرجوا من ظفار بلاد حمير ودخلوا في حوزة السبئيين ثم نزحوا الى مأرب حتى تغلب عليهم الجبثيون. وقد سيطر الاقباطيون على جزء كبير من تجارة اليمن واتخذوا من تمنع عاصمة لهم ولانشاطهم التجارى. وقد كان طريق القوافل التجارية يمسير من جنوبى بلاد العرب متجها نحو الشمال مارا بشبوه عاصمة حضرموت وتمنع عاصمة قتالان وصرواح ومارب عاصمتى مكة سبأ ومعين عاصمة المملكة المعينية فى جوف اليمن. وكان للطريق التجارى يمر أيضا بظفار عاصمة سبأ فى عهد الحميريين، وكان يمر كذلك بمكة والمدينة والعلال والحجر أو مدائن صالح وبطرا ومنها تسير القوافل إلى مصر مخترة شبه جزيرة سيناء. وكان بعضها يتجه من بطرا إلى ساحل فلسطين حتى الكرمل، وهناك تتفرع الى طريقين تجاريين يصل احدهما إلى الساحل فى صور وصيدا وجبيل وغيرها من الموانئ السورية. أما الطريق الآخر فيخترق سهل مجتو ويحبر الأردن فى واديه الشمالى فيمر ببصرى فدمشق ومنها الى تكمر وابل والمداين وبغداد، أو تتجه من دمشق الى شمال سوريا حيث تتجه الى آسيا الصغرى وأوروبا أو الى الخليج العربى فتعبر الفرات ودجلة حيث تتجه جنوبا الى الخليج العربى وهناك طريق آخر للتجارة كان يخرج من مدينة الحجر أو مدائن صالح متجها الى الخليج العربى مارا بمحاذاة الجهة الجنوبية لصحراء النفوذ.^(٧٦)

ويظهر من النقوش المعينية التى عثر عليها فى مدينة العلا فى شمالى الحجاز ان دولة معينية قد وجدت فى هذه المدينة ونواحيها، وعرفت هذه الدولة باسم معين مبصران، أى أرض معين الموجودة على الحدود. وقد وجد ذكر هذه الدولة فى النقوش المعينية التى عثر عليها فى مدينتى قرناو (خربة معين للحالية).

ويبنل (خربة براقر) بجوف اليمن حيث كانت مملكة معين^(٧٧). ويرجح العلماء أن كبراء دولة معين الشمالية كانوا يعبدون من الشمال الى مدينة معين،

عاصمة دولتهم فى جوف اليمن ازيلرة آلهتهم فى العاصمة وتكديم القرابين والذنور إليها فى هيكله الرئيسية فى معين أو قرناو. وقد وضحت نقوش وكتابات مدينتى للعلا والحجر ان المعينيين الذين استقروا فى شمال الحجاز من القرن الرابع حتى منتصف القرن الأول قبل الميلاد كانوا يعبدون آلهتهم المعينية فى هياكل ومعابد أقاموها فى النواحي الشمالية من الجزيرة العربية.

وتعرف النقوش والكتابات التى وجدت فى جنوب الجزيرة العربية باسم الكتابات العربية الجنوبية القديمة وذلك لتميزها عن النقوش التى عثر عليها فى الجزء الشمالى من الجزيرة العربية. وتشمل الكتابات الجنوبية السبئية والمعينية والحضرية والقتبانية والأوسانية^(٧٨). واللغة السبئية لغة أهل سبأ فى عواصمهم الثلاث صرواح ومأرب وظفار وظلت الكتابة السبئية معروفة حتى منتصف القرن السادس الميلادى. أما اللغة المعينية فقد كانت لغة الجماعات الساكنة فى جوف اليمن الممتد من نجران شمال اليمن الى حضرموت، وتحدث بها فى قرناو العاصمة ويث ووجدت نقوش معينية وحضرية فى جزيرة ديلوس ببحر الأرخبيل ببلاد اليونان، وتعود إلى القرن الثانى قبل الميلاد. واللغة القتبانية هى لغة الجماعات الساكنة جنوب أرض سبأ وجنوبها الغربى وعاصمتهم تمنع فى وادى بيجان وتقع جنوب شرق مأرب أما اللغة الأوسانية فكانت لغة الجماعات الساكنة جنوب قتبان حتى ساحل خليج عدن. ولا تعرف عاصمتهم ويعتقد أنه كانت لهم مستعمرة فى الحبشة. واللغة الحضرية هى لغة الجماعات التى تمكن المنطقة الواقعة شمال حضرموت الحالية وعاصمتهم شبوة شرق تمنع عاصمة القتبانيين^(٧٩).

وقد تفرع عن الخط الحبشى والخط اللحيانى والشمودى والصفوى. والخطوط اللحيانية والشمودية والصفوية تنتمى جميعها الى شمال شبه الجزيرة العربية وقد ساعد احتكاك أهل هذه الخطوط بالمعنيين وباليمن عموما على تطوير خطوطهم من الخط المسند^(٨٠). ويعرف الخط الجنوبى

الذى كتبت به الكتابات المعينية والسبائية الحضرمية والتيتانية باسم الخط المسند ويتكون من تسعة وعشرين حرفا تشبه فى النطق وفى المخرج الحروف العربية. ويوجد فى الخط المسند رسمان للسین هما السین العلابة والسین الجنبية ومخرجها من حافة اللسان وتوجد هذه السین الأخيرة فى اللهجات العربية الجنوبية الحديثة كالمهرية. وعرف للخط العربى الجنوبى باسم المسند نظرا لان حروفه ترسم على هيئة خطوط تستند الى أعمدة. ويرد الفعل "سند" فى النقوش العربية الجنوبية القديمة بمعنى كتب، وكلمة مسند بمعنى نُصِب وهو العمود أو اللوحة. وقد استخدمت كلمة مسند للدلالة على الوثيقة المكتوبة على النصب ثم أطلقت تجاوزا على الكتابة اليمنية القديمة بشكل عام^(٨١). ويكتب الخط للمسند من اليمين الى اليسار كمعظم الكتابات السامية الأخرى. وقد كتب فى بعض النقوش من اليسار الى اليمين كالأكادية والأوريتية والحشية. ووجدت أيضا كتابات مكتوبة فى صفوف رأسية من أعلى الى أسفل وكتابت مكتوبة من اليمين الى اليسار ثم يبدأ السطر التالى من اليسار الى اليمين ويبدأ السطر الثالث من اليمين الى اليسار وهكذا. ويعرف هذا النوع من الكتابة باسم البوسطر وفيدون^(٨٢). وقد أخذ الخط الحبشى عن هذا الخط المسند. وقد ظل الخط العربى الجنوبى بدون تغيير كبير، وإن كانت الأشكال القديمة للحروف أكثر استقامة فخطوطها متوزلية بينما يظلب التكوير على الحروف الحديثة المكتوبة فى الفترة من القرن الثانى إلى السادس الميلادى.

أما عن الحياة الدينية فى جنوب شبه الجزيرة العربية فيبدو من النقوش العديدة التى عثر عليها ان الديانة فى اليمن عرفت نظام تعدد الآلهة لاذى ساد معظم مناطق الشرق الأدنى القديم، ويتضح من هذا النظام ارتباط ديانة اليمن بالديانة العربية السامية القديمة بشكل عام فى أكثر من مظهر منها الصفات الطبيعية

والقومية التي اتصفت بها آلهة اليمن. وعُرف من هذه الآلهة ثلاث من الكواكب يضم إله نجمة الصباح والإله القمر والإله الشمس وهو يشبه الثلاث الذي عرف في بلاد ما بين النهرين^(٨٦). ويطلق على إله نجمة الصباح اسم عثتر وهو يقابل عثتر عند شعوب ما بين النهرين وعثترت للكنعانية مع فاروق رئيسي وهو ان عثتر العربي الجنوبي إله ذكر بينما عثتر وعثترت في بقية الديانات السامية القديمة إلهة أنثى^(٨٧). وتختلف أسماء آلهة القمر والشمس فالإله القمر يسمى وذ عند المعينيين. والمقه عند السبئيين وعم عند القتبانيين. وسين في . ضرموت. ويبدو أنها كانت جميعا آلهة قمرية لأشبه بالإله "سين" في منطقة ما بين النهرين^(٨٨). ويرد في النقوش العربية الجنوبية القديمة اسم الإله "ورخن" وربما يدل على الهلال حيث يتشابه اسمه ببعض الألفاظ الأخرى في اللغات السامية مثل يرح في العبرية ويرحا في السريانية والآرامية وكذلك أرخو وروخو في الآشورية ورخ في البابلية وكذلك ورخ بالعربية اليمنية وفي الحبشية. وكلها تأتي بمعنى القمر والهلال والشهر. وقد ورد منها في العربية الفصحى الفعل أرخ بمعنى حسب الأيام والشهور بالصاب القمري. أما الإله الشمس فيسمى شمس في قتيان وحضر موت. وهو شمش عند البابليين والآشوريين. وإلى جانب هذه الآلهة المشتركة توجد مجموعة من الآلهة المحلية الخاصة ببعض الأماكن والقبائل يطلق على معظمها الاسم بعل الذي استخدمه الكنعانيون ومعناه "صاحب" أو "سيد" وقد عرف اليمنيون أيضا عددا من الآلهة ليست لها أسماء معينة واستخدموا لها اسما عاما بمعنى إله وهذا الاسم هو إله اسم الإله السامي لدى الأكاديين والكنعانيين والوهيم عند العبريين، والله عند العرب^(٨٩). وقد ورد إله علما على إله خاص في النقوش السبئية والقطبية ويقب في النقوش القتبانية بالقبين "قخر" و "على" وقد دخلت أسماء الآلهة في تركيب أسماء الأعلام مثل أب عم وإله رب ورب إله وإله ملك وإله عز وعبد إله وعبد ود وعبد عثتر. وكانت الوظيفة الأساسية للآلهة حماية القبائل والأسر التي تعبدها

وتركزت الطقوس حول استرضاء الآلهة وتكريس الاعمال لها. وقد وضعت المعابد والقنوات والأنصاب في رعاية الآلهة.

وقد عرفت ديانة العرب الجنوبيين وظيفه الكهنة الذين كان من عملهم اصدار النبوءات، وكذلك عرفت نظام البيغايا المقدسات الموهوبات للآلهة. وكانت القرابين المقدمة للآلهة تتكون عادة من الحيوانات المختلفة كالثيران والغنم، وكذلك من الشراب والبخور. وكانت زيارة الأماكن المقدسة والحج إليها من الطقوس المرتبطة بالدين وكذلك الطهارة وقد ارتبطت الديانة أيضا بخصوبة الأرض ورواج التجارة وغيرها من ملامح البيئة للحضارية المستقرة^(٨٧). وقد ارتبط التنظيم السياسى والاجتماعى لشعوب جنوب الجزيرة العربية بالحياة الدينية، فالنظام الميساى أخذ شكل الملكيات المتحدة ويقف الملك على رأس هذا النظام الميساى، وقد تطورت سلطة بالتكريم من سلطة دينية إلى سلطة مدنية دينوية ومعنى ذلك أن قبائل جنوب الجزيرة العربية كانت فى الأصل جماعات دينية تحت حماية آلهتها الخاصة. وكان هناك مجلس يساعد الملك فى الحكم. ويقوم موظفون يحملون لقب "كبير" بتنفيذ القانون. وقد ازدادت سلطة هؤلاء الكبراء وكونوا نوعا من النظام الإقطاعى قلت فيه سلطة الملك والمجلس الذى يساعده^(٨٨). ويبدو ان نظام الحكم كان وراثيا ينتقل الى الابناء أو الاخوة، وذكر استرابون أن حضرموت شهدت نظاما مختلفا وهو انتقال الحكم الى أول مولود من الأشراف ولد فى أثناء حكمه، ويستدعى هذا الوضع أن ترفع لى الملك أثناء بيعته قائمة بأسماء نساء الأشراف الحوامل. فيعين رقباء عليهن حتى تعرف السابقة الى الوضع فإن وضعت غلاما أمر الملك بتربيته واعداده للملك. وقد تكون المجتمع اليمنى القديم من أربع طبقات: الجند المسلح لحفظ النظام وحملة القوافل التجارية والفلاحون والصناع والتجار وكل طبقة حدودها التى لا تتعداها. ولم يعرف جنوب الجزيرة إلا الصناعات المرتبطة بتحضير بعض الأصناف التجارية كالبحور واللبن وتركزت الزراعة حول هذه المواد التجارية ومن المحصولات الهامة المر والبخور والقرنفل والبلسم وسائر

الطبريات كما عرفوا زراعة أنواع متعددة من الفاكهة ذكرها الهمداني في كتابه. وقد اشتهرت هذه المنطقة بمعلنها كالذهب والفضة والحديد، وعرفت عرب اليمن فن العمارة فأنشأوا كثيرا من المدن من أهمها مأرب ومعين وبراقش وظفار وناعط وشبوه وبينون وصنعاء وقد احتوت هذه المدن على العديد من القصور والهيكل الفخمة التي ورد وصف بعضها في أشعار العرب^(٩١). واشتهرت مأرب بسدها المشهور وتعتبر السدود من أدلة العمران الهامة في بلاد اليمن وهي عبارة عن جنران ضخمة تقام في عرض الأودية لحجز السيول ورفق المياه لرى الاراضى المرتفعة^(٩٢). وقد ذكر الهمداني أكثر من ثمانين سدا في منطقة واحدة من بلاد اليمن. وتعتبر بلاد اليمن من أهل الحضرة في القديم، ولذلك لم يطلق عليهم اسم "العرب" قديما نظرا لأن هذه الكلمة كان المقصود بها "البدو" على الاجمال. فقد كان أهل اليمن أهل مدن وقصور ومحقر وهيكل وثلاث ورياش، ولدت آثارهم على مظاهر حضارية متقدمة. وقد كان لحضارة اليمن دور كبير في نشر الحضارة السامية القديمة في جنوب الجزيرة عامة وعلى الساحل الشرقي لأفريقيا وفي بلاد الحبشة خاصة.

الفصل الثاني

العرب وبلاد الحبشة

أولاً: الاصل العربي للأحباش

لم يقف التأثير العربي عند حدود الشرق الأدنى القديم بل تجاوزه إلى خارج الشرق الأدنى للقديم. وهنا يبرز الساحل الشرقي للقارة الإفريقية كحامل للثقافة العربية في التاريخ للقديم وبشكل قوى وفعل أدى إلى ظهور دول عربية الثقافة في هذه المنطقة من القارة الإفريقية.

وتعتبر الحبشة من أهم البلدان الإفريقية المتأثرة بالثقافة العربية في نشأتها وتكوينها وعبر عصورها التاريخية المختلفة. وأكبر دليل على هذه الصلة بالعرب أن اسم الحبشة مأخوذ من قبيلة "حبشت" اليمنية كما أن اللغة الحبشية القديمة أخذت اسمها من اسم قبائل "الجعر" السامية العربية اليمنية^(١١). أما التسمية "اثيوبيا" فقد ورثت في التوراة وأطلقها اليونان على سكان الحبشة وتعني "الوجه المحترق". وهي تطلق على البلاد المتاخمة لحدود مصر الجنوبية والمعروفة عند الفراعنة ببلاد "كوش" وأطلقت التسمية في العصر الروماني لتشمل البلاد الواقعة بين النيل والبحر الأحمر وبعض المناطق في غرب النيل مثل منطقة مرو. وقد اتسعت التسمية "اثيوبيا" لتشمل "مناطق على الضفة الشرقية للبحر الأحمر وأطلقت عبارة اثيوبيا الآسيوية على اليمن وضافت خليج فارس"^(١٢).

وتثبت الأدلة الدينية واللغوية والأثرية في كل من اليمن والحبشة القرابة الدموية بين القبائل اليمنية والساميين الأحباش. فقد هاجرت هذه القبائل من جنوب شبه الجزيرة العربية وعبر مضيق باب المندب إلى الساحل الشرقي لإفريقيا. ومن أهم هذه القبائل قبيلة سحرت، وقبيلة حبشت التي سكنت الجزء الشمالي وسمى باسمهم، ثم أطلق اسم الحبشة بواسطة

العرب على كل البلاد ومنها ظهرت التسمية الأوروبية Abyssinia . وهاجرت قبائل الأجايز من موطنها على الساحل بين صنعاء وعدن إلى الجانب الشمالى الشرقى للحبشة واليهيم تنتسب لغة الجعز . وتمكنت هذه القبائل من السيطرة السياسية والاقتصادية على الحبشة وتم استخدام لغة الجعز التى تطورت من المبئية وتأثرت فى تطورها باللغات السامية والإفريقية المجاورة^(١٢).

ويؤكد الدكتور مراد كامل على الأصول العربية للأحباش بقوله: ترتبط بلاد اليمن بالحبشة منذ أقدم العصور للتاريخية بصلات متينة قوية . وقد سبب الوضع الجغرافى للبلدين اختلاط سكانهما اختلاطاً يتفاوت قوة وضعفاً يتفاوت العوامل والظروف. فإن هجرة سكان اليمن وحضرموت إلى الحبشة لم تنقطع فى العصور المختلفة، بل لا تزال قائمة إلى اليوم. وإن صلات الدين والسياسة والاقتصاد بين البلدين قبل الاسلام ذكرتها بعض الكتب التى بأيدينا. ولا تزال النقوش التى يكشف عنها فى البلدين تضيف أدلة جديدة عن هذه الصلات^(١٣). ويبرز العامل التجارى الذى لاحظناه مع الأراميين - كعامل مهم فى توطيد صلات العرب بالحبشة. فقد كانت الحبشة مقصداً لكثير من تجار الأمم القديمة فازدهرت موانئها التى كانت على البحر الأحمر وحمل التجار العرب منتجاتها إلى طلييها. ولقد كانت مكة ويثرب مركزين هامين من مراكز التجارة يقعان فى الطريق الذى يؤدى إلى الدولة الرومانية الشرقية، كما كانت لليمن وحضرموت تؤديان إلى الدولة الفارسية^(١٤).

ولم تتوقف علاقات الحبشة باليمن عند حدود التجارة والاقتصاد فقد تشابكت العلاقات الدينية والثقافية بين البلدين إلى حد الدخول فى صراع للأديان الموجودة. اختلطت فيه الأسباب الدينية بالدوافع الاقتصادية والسياسية. فغزو الحبشة لبلاد اليمن قبل الإسلام اختلط فيه الدافع الدينى بالسياسى والاقتصادى. فالسبب الظاهر للغزو هو نجدة نصارى نجران من اضطهاد ذى نواس اليهودى ولكن السبب

الحقيقى هو تأمين التجارة الحبشية فى شبه الجزيرة. ويؤكد على هذا الدكتور مراد كامل بقوله "قد يكون السبيلان: الدينى وهو نجدة المسيحيين، والاقتصادى وهو الرغبة فى حماية الطرق التجارية، قد سارا جنبا الى جنب فى قيام الحملة ونجاحها. ولأجل تأمين هذه الطرق التجارية أيضا حاولت الحبشة غزو مكة"^(٩١) ويؤكد الدكتور زاهر رياض على هذا للرأى بقوله: " يبدو أن نصرة للمسيحية لم تكن السبب الوحيد لهذه الغزوات الاثيوبية لليمن. فقد كانت لليمن بحكم موقعها نقطة ارتكاز لتبادل تجارى نشيط بين الحضارات القديمة التى قامت فى وادى النيل وفى وادى بحلة والفرات وفى حوض البحر المتوسط وبين الحضارات للشرقية التى عاصرتها فى اوقات مختلفة فى الهند وجنوب شرق آسيا وربما فى شرق أفريقيا ايضا وذلك بفضل مهارة اليمنيين فى الملاحة لاسيما فى المحيط الهندى والبحر الجنوبية. كما كان اليمنيون يسيطرون أيضا على الطرق البرية التى تخترق الجزيرة العربية. فكلت الغزوات الاثيوبية المتوالية ترمى علاوة على نصرة المسيحية - الى امتلاك اليمن حيث للثروة الطبيعية وخصوصا البخور الذى كان سلعة تجارية عالمية، من أجل الطقوس الدينية. والى تحطيم الاحتكار اليمنى للتبادل التجارى بين الشرق والغرب"^(٩٢). وكما لعبت التجارة دورا كبيرا فى سياسة الحبشة واليمن قبل الاسلام. فقد كان لها أيضا دور فاعل فى لنتشار الإسلام فى الحبشة. فقد أخذ الإسلام يظهر فى اثيوبيا بحمله اليها هؤلاء التجار وينتشر هناك بمقدار ما يتظفون^(٩٣). ومن المعروف أن أكسوم كانت من للمراكز التجارية الرئيسية فى هذا الجزء من العالم حتى قصدها التجار من جميع الأجناس، وكانت مدينة عدول بالنسبة للحبشة كمدينة الاسكندرية بالنسبة لمصر كميناء تجارى رئيسى من موانئ العالم القديم^(٩٤). ولقد دفعت المصالح التجارية سكان جنوب شبه الجزيرة العربية ووجهت سياستهم ولشظتهم تجاه الساحل الاثيوبى^(٩٥).

أما عن موجات الهجرة العربية إلى الحبشة قبل الإسلام فمن الصعب تحديد بدايتها وتواريخها. فحرب جنوب شبه الجزيرة العربية من الحبشة - حيث لايفصل بينهما سوى باب المندب - أدى إلى ظهور حركة هجرة نشطة من اليمن إلى الحبشة وتتصف هذه الحركة بالاستمرارية عبر التاريخ القديم. وقد ساعد على استمرارها العامل التجارى وكذلك الموقع الجغرافى لليمن فى مواجهة أثيوبيا. وفى ذلك يقول د. زاهر رياض: "لاشك أن مواجهة أثيوبيا للجزيرة العربية كان أثرها المباشر منذ أقدم الأرمنة - فى قيام علاقات بينهما. وإذا سكن أثيوبيا - منذ عصور مسيحية فى القدم - كثير من العرب الذين هاجروا إليها على موجات متتابعة بعضها صغير لم يشعر به أحد، وبعضها كبير أثار انتباه المؤرخين ف سجلوه لنا. كما سكن الجزيرة العربية كثير من أهل أثيوبيا ظهروا على شكل موالى لم يكن يخلو منهم بيت عربي. وكان منهم معظم جنود مكة، وقد عرفوا دائما بالأمثلة والإخلاص والتفانى فى الخدمة وكان تجار العرب يستعينون بهم بكثرة فى حراسة قوافلهم وفى حروبهم لقبيلة. وكان يطلق عليهم اسم للعسكر تميزا لهم عن العرب الوطنيين". وقد أدى وقوع أثيوبيا فى تاريخها القديم على البحر الأحمر إلى تأثرها بحضارة وثقافة وأحداث جميع البلاد المطلة على هذا البحر.. فمن طريق البحر أتت التجارة والدين والثقافة من مصر والدولة الرومانية الشرقية. كما عبر إليها التجار العرب وعبروا هم إلى شبه الجزيرة. فعبرت المسيحية إلى شبه الجزيرة العربية وعبر الإسلام إلى أثيوبيا منذ أيامه الأولى، كما امتدت حدود الدولة الأثيوبية ذات يوم فشملت اليمن وحاولت أن تغزو للحجاز فكانت بذلك الدولة الوحيدة - غير تركيا - التى حاولت تلك المحاولة^(١٠١).

والهجرات العربية إلى الحبشة هى جزء من حركة الهجرات الخارجية من شبه الجزيرة العربية إلى البلدان المحيطة وبخاصة إلى بلاد ما بين النهرين والمنطقة السورية ووادى النيل. وقد سيطر على هذه الهجرات العامل الاقتصادى المتمثل فى

صعوبة الحياة الاقتصادية وتعرض شبه الجزيرة لأشكال من القحط والجذب والمجاعات جعلها منطقة طرد لمسكنيها. ومن ناحية أخرى كان لامتثال العرب بالتجارة والرعى دور كبير في الخروج المتواصل والتنقل الدائم لمسكان شبه الجزيرة العربية سعياً وراء تحسين ظروفهم الاقتصادية، والهجرات العربية السامية إلى الحبشة لم تخرج على هذا الإطار العام لحركة الهجرة العامة من داخل شبه الجزيرة العربية إلى خارجها. وقد شجع على توالي الهجرات العربية إلى الحبشة ضيق البحر الأحمر وهذوء الملاحة فيه أغلب أيام السنة حيث خرجت من جنوب الجزيرة العربية هجرات متتالية ويظهر أنها استمرت في دخول اثيوبيا عن طريق اريتريا والصومال... فأهالي اليمن وحضرموت منتشرون (حتى الآن) في جميع البلاد للصغيرة والكبيرة يحترفون التجارة للصغيرة وهذه ظاهرة يمكننا اعتبارها استمراراً لما حدث في الزمن القديم وكانت أقوى هذه القبائل القادمة واحدة تسمى "حبشة" هي التي اعطت البلاد اسمها الذي عرفها فيه العرب^(١٠٧).

وتشير قصة ملكة سبأ إلى هذه العلاقة الوثيقة بين الحبشة والعرب فالمصادر العربية تؤكد على أنها كانت تحكم اليمن بينما تؤكد الأساطير الحبشية أنها كانت تحكم الحبشة واليمن معاً. وتعطى المصادر العربية لملكة سبأ اسم بلقيس وتجعلها من نسب يعرب بن قحطان^(١٠٨) وتؤكد قصة ملكة سبأ على الأصل العربي القديم للأحباش من ناحية والأسرة الحاكمة في الحبشة من ناحية أخرى. فالأحباش يقتسون ملكة سبأ ويتخذون من عصرها بداية لتاريخهم. كما أن زيارتها للنبي والملك سليمان عليه السلام - حسب المصادر الحبشية - تعد لباسا للملك عندهم فقد أجيبت الملكة إينا من سليمان الحكيم هو منليك أول ملوك الأسرة السليمانية في الحبشة والتي نسبت أيضاً إلى "سليمان الحكيم"^(١٠٩). كما ينتج عن اللقاء بين ملكة سبأ والنبي سليمان عيه السلام تغيير ديانة ملكة سبأ وتحولها من الوثنية وعبادة

الآلهة المتعددة إلى عبادة الإله الواحد خالق السموات والأرض. ورغم الشكل الأسطوري الذي وردت عليه قصة ملكة سبأ في المصادر الحبشية فقد نتج عن هذه القصة عدة حقائق تاريخية معروفة منها أن الملك والأسرة المالكة في الحبشة أصبحت تنسب إلى سليمان عليه السلام، وأن التاريخ الحبشي القديم أصبح يبدأ بهذه الحادثة وتقسّم عصور التاريخ الحبشي وفقاً لها إلى عصرين متميزين. فعصر الأسرة السليمانية يمثل بداية جديدة في التاريخ تفصل ما قبلها عما بعدها. والحقيقة التاريخية الثابتة تعطى تأكيداً على الأصول العربية الشرقية للشعب الحبشي، وتثبت الواقع التاريخي عن كيفية تكوين الأحباش العرفي. كما تؤكد القصة الصلات التاريخية القوية بين الحبشة من ناحية واليمن وفلسطين من ناحية أخرى وتبرز اليمن كحلقة وصل بين التراثين الإسمائيلي والحبشي. وتؤكد القصة أيضاً الواقع الديني للحبشة التي عرفت التوحيد منذ وقت مبكر، وصارت على دين سليمان عليه السلام ونظم منليك قوانين بلده وفقاً للقوانين الموسوية وعين اثنا عشر قاضياً كمسدد لمباط بنى إسرائيل وجعل مملكته مثالا لمملكة أبيه سليمان^(١٠٥). وتؤكد هذا بدخولها المبكر في المسيحية ثم باستقبالها الطيب للإسلام بعد ظهوره وتحولها رغم الوجود القوي للمسيحية إلى بلد مسلم في فترات كثيرة من تاريخه بعد ظهور الإسلام.

ثانياً: الوضع الديني:

والحقيقة أن تاريخ الحبشة الديني يشبه إلى حد بعيد تاريخ فلسطين الديني ويقترب أيضاً من الوضع الديني في اليمن في الفترة السابقة على ظهور الإسلام وبعد ظهوره مباشرة. فالحبشة عرفت في تاريخها القديم الحضارة العربية السامية التي نشأت بفعل الهجرات العربية المتوالية إليها والتي كان لها دورها في التكوين

العرفى والثقافى للأحباش. وهذا ماحدث بالنسبة لفلسطين التى تكون سكانها على أساس من الهجرات العربية إليها والتى حددت هويتها الجنسية والثقافية منذ البداية. ثم تأتى الثقافة الإسرائيلية كمكون ثقافى دينى الحبشة فى تاريخها القديم. فقد استوطنت فى الحبشة عناصر يهودية وذلك بعد هجرات الساميين العرب إليها وهجرة هذه العناصر اليهودية تزامنت مع عصور الاضطهاد الكبرى لليهود فى فلسطين وحياتهم فى الشتات فى عصور السبى الآشورى والسبى البابلى والسبى الرومانى. ويعتقد الدكتور عبد المجيد عابدين^(١٠٦) أن السواد الأعظم من يهود الحبشة من سلالة الهاربين من فلسطين قبل الميلاد بعد اضطهاد الرومان وتكليفهم بهذه الطائفة^(١٠٦). ونتوقع أن تعود هجرة العناصر اليهودية الى الحبشة الى أبعد من زمن السبى الرومانى ٧٠م. فاليهود الهاربون من الاضطهاد الآشورى ٧٢٢ق.م والاضطهاد البابلى ٥٨٦ ق.م اتجهوا الى جنوب فلسطين قاصدين شمال شبه الجزيرة العربية وشمال القارة الأفريقية الأمر الذى أدى الى تكون جاليات يهودية كبيرة فى يثرب وخيبر والعلا وثيماء وغيرها من بلدان شمال شبه الجزيرة العربية. كما تكونت جاليات يهودية فى مصر وبلدان المغرب العربى وقد واصلت جماعات يهودية هجرتها من شمال شبه الجزيرة العربية الى جنوبها مما أدى الى قيام طائفة يهودية قوية فى اليمن، ومن اليمن خرجت عناصر يهودية إلى الحبشة وذلك من سلالة الهاربين من فلسطين بعد السبى الرومانى^(١٠٧) أو من بقايا المضطهدين من المسيحيين السابقين(السبى الآشورى والسبى البابلى). ويمكن اعتبار مصر مصدراً ثانياً لهجرة عناصر يهودية إلى الحبشة وذلك من سلالة الهاربين إلى مصر من كل أشكال الاضطهاد والسبى السابقة الذكر وقد أطلق على يهود الحبشة اسم "الفلاشا"، ويقيم معظمهم بين لكسوم وجوندلار، ويتحدثون لغة كوشية هى لغة الأجوا، ويستخمون الحبشية القديمة(الجز) فى كتبهم المقدسة وبخاصة بعد ترجمة هذه الكتب إلى الجعزية.

وقد انتمجت هذه الجماعة اليهودية مع مرور الزمن فى العناصر الحاكمة والأفريقية وأثروا فيها كما تأثروا بها ^(١٠٧) وقد ذكرنا سابقاً تأثير قصة ملكة سبأ وأبعادها التاريخية والدينية فى الحبشة ويرى الدكتور عابدين " أن اليهود كانوا جلاين فى التبشير بينهم والدعوة إليه بمختلف الطرق والوسائل " ويستدل على ذلك بما ورد فى بعض نقوش عزرائنا أحد ملوك أكسوم. فقد أطلق النقش عليه لقب ملك "صهيون". ونظراً لأن عزرائنا دخل فى المسيحية فى القرن الرابع الميلادى فقد اعتقد بعض العلماء وجود حركة تبشير باليهودية أو بمذهب يجمع بين المسيحية واليهودية والحقيقة أن المسيحية فى الحبشة تعكس آثاراً يهودية كبيرة وهناك أيضاً قبائل الجالا التى تعبد إلهة اسمها "سمبت" هى تشخيص ليوم السبت وهو عند الفلاشا سمبت أو منبت ^(١٠٨).

ويوضح هذا قوة الوجود الدينى اليهودى فى الحبشة. وتظهر هذه القوة فى وجود جماعة يهودية بالحبشة لها تأثير على الوضع الدينى حيث يبدو أنها تمكنت من نشر اليهودية بين بعض قبائل الأحباش الوثنية وظهرت جماعة للفلاشا كجماعة يهودية أفريقية. كما يبدو هذا التأثير اليهودى فى تطور مسيحية حبشية متأثرة بالتراث اليهودى كما يظهر فى قوانينها وتأثيرها بالتراث الإسرائيلى من الفترة السليمانية.

ويتدخل تاريخ الحبشة مع اليمن مرة أخرى ويشكل قوى فى القرن الأول قبل الميلاد حيث تثبت النقوش المكتشفة على جدران هيكل ونشى شرقى مدينة أكسوم وجود نشاط سياسى للأكسوميين فى بلاد العرب وقيام بعض حملات وتدخلات سيلية وعسكرية للأحباش فى اليمن خلال القرن الأول قبل الميلاد ومع أطراف يمنية مثل الريدانيين والهمدانين المتصارعين فى اليمن. وقد ساند الأحباش الهمدانين فى هذا الصراع وحمل ملكهم لقب ملك سبأ وذى ريدان. وقد اتخذ الأحباش مدينة سحرت قاعدة لهم فى اليمن. وقد نتج عن هذه الحملة تحول سبأ إلى مملكة سبأ وريدان، وانتقلت السلطة السيلية إلى ريدان وضمنت دولة أكسوم الحبشية أملاكاً لها فى بلاد العرب باستيطان الأحباش فى سحرت التى جعلوها قاعدة حربية لهم. ^(١٠٩)

ويسود الغموض تاريخ الحبشة خلال القرون الأولى للميلاد ولا يعرف من هذا التاريخ سوى أسماء بعض الملوك مثل عزانا وسمبروتس، وإل عميداء، وأفيلاس، وأسماء بعض المدن الحبشية التي ورد ذكرها عند بطليموس الجغرافي. وهناك غموض شديد فيما يتعلق ببعض هؤلاء الملوك بحقيقة شخصياتهم وأقرب ترتيب لهم هو: أفيلاس ٢٧٧-٢٩٠م سمبروتس (إل عميدا) ٣١٤-٣١٦م، عزانا ٣١٧-٣٤٢م وهو أول ملك حبشى دخل فى النصرانية^(١١٠) ويرجح أنه كان للحبشة سيطرة كبيرة على اليمن منذ نهاية القرن لثالث الميلادى وحتى القرن الرابع الميلادى وهى فترة لا ترد عنها أخبار تخص حكام اليمن فى النقوش العربية الجنوبية بينما تؤكد النقوش الحبشية وجود سيطرة حبشية على اليمن حيث لقب بعض ملوك الأحباش فى هذه الفترة بملك الأكسوميين والحميريين. وكان لقب الملك عزانا هو ملك أكسوم وحمير وريدان وسبا وملحين وصبا موويحه وكاسو وهى مناطق يمنية فيما عدا أكسوم وحة وكاسو^(١١١).

وفى بداية القرن الرابع تدخل المسيحية إلى بلاد الحبشة على يد فرومنتيوس وهو من رجال الدين المسيحي بالاسكندرية وقد عين مطرانا على الحبشة وكان الملك عزانا أول ملك حبشى يدخل فى المسيحية، وهو معاصر للامبراطور الرومانى قسطنطين. الذى كان أول امبراطور رومانى يدخل فى المسيحية ويتخذها ديانة رسمية للامبراطورية الرومانية ولذلك يشبه عزانا بقسطنطين لأنه جعل المسيحية دينا رسميا فى الحبشة^(١١٢).

وينتاب تاريخ الحبشة غموض شديد منذ دخولها فى المسيحية وحتى نهاية القرن الخامس الميلادى، ويبدو أن المسيحية لم تكن قوية لاختلاط صورة أحد الملوك وهو تيزانا (٤٨٩-٥٠٣م) فى النقوش إذ يبدو وثشى العقيدة فى بعضها ومسيحيا فى بعضها الآخر. وقد وصلت بعثة مسيحية أخرى بعد بعثة فرومنتيوس على رأسها ثيوفيلوس الأريوسى المذهب

والموقد من قسطنطين إلى حمير لنشر المسيحية على المذهب الأريوسى وهو مذهب مناض لمذهب كتيمة الاسكندرية ولذا كان الصراع شديدا بين ممثلى المذهبين فرومونتيموس الاسكندرى الاثونكى فى الحبشة وثيوفيلوس الأريوسى فى اليمن والذي حاول أيضا للذهاب إلى الحبشة لنشر مذهبه مزودا بخطاب من الامبراطور الرومانى إلى عزيزنا وأخيه سيزانا^(١١٦) وقد فشلت مهمة ثيوفيلوس فى الحبشة كما فشلت مهمته أيضا فى اليمن بسبب تدخل الفرس فى شئون اليمن ومقاومتها للنفوذ الرومانى هناك.

وفى القرن السادس الميلادى يظهر اليهود من جديد كقوة فى اليمن تضطهد نصارى اليمن وتهند تجارة الرومان للمتجهة إلى الحبشة حيث قام دميانوس ملك حمير اليهودى بقتل قافلة أو أكثر من قوافل التجار الرومان مما اضطر الرومان إلى الاتفاق مع الأحباش على توجيه حملة لمحاربته. وانتهت بهزيمته وقلته وتعيين أمير نصرانى على حمير^(١١٧) وبعد موته يتولى ذو نواس ملك حمير عام ٥٢٢م مستردا السيادة اليهودية عليها ومهددا للتجارة وطرقها ومضطهدا للنصارى، مما أدى إلى نشأة وتطور صراع دولى جديد له بعد دينى، فقد تمكن اليهود من فرض سيادتهم على اليمن فى الفترة السابقة على ظهور الإسلام واستطاعوا السيطرة على الوضع الدينى فى الفترة السابقة على ظهور الإسلام واستطاعوا السيطرة على الوضع الدينى فى اليمن بخولهم كطرف أساسى فى الصراع الدينى فى المنطقة والذي احتد بين اليهودية وبين المسيحية المضطهدة على يديها، وبينها وبين الوثنية العربية القديمة فى جنوب شبه الجزيرة العربية. هذا الصراع الدينى بين الأديان فى اليمن أثر على الأوضاع السياسية وأدى إلى إنجذاب القوى السياسية إلى المنطقة ودخولها بنقلها السياسى والعسكرى فأرسلت الحبشة جيشها بقيادة ألا اصبحا (كالب) ٥١٤. ٥٤٢م لاذى شن عدة حملات لمحاربة اليهود وتخليص نصارى نجران واليمن عموما من الاضطهاد اليهودى لهم وإن كنا لا نغفل دور العامل التجارى والاقتصادى فى هذه المعارك السياسية العسكرية^(١١٨).

والتقت في المنطقة أيضا القوتان العظيمتان في العالم القديم الامبراطورية الرومانية والدولة الفارسية: الأولى ساندت الأحباش ودفعتهم إلى تسيير جيشهم إلى اليمن، والثانية ساندت اليهود ويعبر النكتور عبد المجيد عليدين عن هذه العلاقات المتشابكة بين الأديان والسيف في المنطقة بقوله "المفهوم أن المسيحية كانت تربط الدول المنتصرة بالدولة الرومانية ربطاً قوياً، وبعبارة أخرى كان اعتناق المسيحية سبيلاً إلى بسط النفوذ الروماني. فقد كسبت الدولة الرومانية صدقة الأحباش بعد أن صادفت دعوة فرومنتيوس نجاحاً فيهم. وفُضلت بعثة ثيوفيلوس في اليمن لأن الحركات المناوئة كانت عنيفة لم يستطع مقاومتها فقد كان للفرس فيها صولة وجولة. من هذا نفهم لماذا مكن للفرس لليهود في بلاد اليمن. ولماذا لجأ بعض ملوك حمير إلى اليهودية. الغالب أنهم صنعوا ذلك ليحاربوا المسيحية بدین مثلها من جهة لأن اليهودية كانت تعتمد على تأييد الفرس في حين كانت المسيحية تستند إلى الدولة الرومانية للشرقية الطامعة في غزو بلادهم"^(١١٦).

وبمساعدة الرومان يرسل ملك الحبشة (حوالي عام ٥٢٣م) جيشاً لمحاربة ذي نواس، ويتمكن من هزيمته وإسقاط ظفار عاصمته وقتله. وينتج عن هذا القضاء على الحكم اليهودي في هزيمته وإسقاط ظفار عاصمته وقتله. وينتج عن هذا القضاء على الحكم اليهودي في اليمن ودعم المسيحية، وازدياد نفوذ الرومان في المنطقة، وازدياد السيطرة الحبشية على اليمن ونشأ صراع من نوع جديد بين أحباش اليمن بزعامة أبرهة الأشرم وبين ملك أكسوم حول تبعية اليمن حيث أراد أبرهة الاستقلال باليمن عن الحبشة بينما أراد ملك أكسوم جعل اليمن ولاية تابعة للحبشة، ويعين عليها وأيا من عنده ولذلك ثار أبرهة على ملك أكسوم إلى أصبح الذي أرغمه على دفع الجزية والخضوع لأكسوم وثار في عهد بيتا إسرائيل الملك الجديد لأكسوم بعد إلى أصبحت الذي اعترف له بالسيادة على اليمن والتبعية الإسمية لأكسوم"^(١١٧).

ويُلقب أبرهة في بعض النقوش بالأمير التابع لملك الحبشة ملك سبأ وريدان وحضرموت ويمنات وعرب النجلا وعرب تهامة ويوضح هذا النقش لتساع ملك أبرهة وتوغله في شبة الجزيرة العربية.

واهتم أبرهة بنشر المسيحية وبنى كنيسة للقيس في صنعاء لتكون قبلة للعرب بدلا من مكة، وقام بترميم سد مأرب عام ٥٤٢م. وحاول مساعدة الروم في توحيد القبايل العربية ضد الفرس، بل وفكر في غزو فارس، وأرسل حملة معروفة لغزو مكة ليستط نفوذه على بلاد العرب وصرفهم عن الوثنية، وإخلاقهم في المسيحية، وتحويلهم إلى كعبة نجران وكنيسة القليس في صنعاء وقد فشل أبرهة في حملته على مكة والتي يؤرخ لها بعام ٥٧٠م ويسميه العرب بعام الفيل بينما يعود بها بعض المؤرخين إلى عام ٥٤٠م وبخاصة لأن هناك ملكين حكما اليمن بعد أبرهة وهما يكسوم ومسروق الحبشيين^(١١٨).

ويحدد المؤرخون نهاية حكم أبرهة عام ٥٤٤م وحكم من بعده ابنه يكسوم لمدة تسعة عشر عاما وتولى من بعده اخوه مسروق الذي حكم لمدة اثني عشر عاما. وفي عصره غزا الفرس لليمن بعد أن لجأ إليهم سيف بن ذي يزن الذي تمكن من اقناع كسرى الذي أرسل جيشا بقيادة الفارسي وهرز الذي تمكن من هزيمة الأحباش وتعيين سيف بن ذي يزن ملكا على اليمن وفرض عليه جزية سنوية، وخرجا يؤديه في كل عام^(١١٩).

وبعد مقتل سيف بن ذي يزن على يد الأحباش عاد الفرس إلى اليمن بحملة جديدة بقيادة وهرز انتهت إلى طرد الأحباش من اليمن ووضع نهاية للحكم الحبشي بها، وخضوع اليمن للحكم الفارسي ولتساع نفوذهم على سواحل البحر الأحمر، وقد استمر حكم فارس لليمن حتى ظهور الإسلام وكان باذن آخر حكام الفرس على اليمن، وقد اعتنق الإسلام عام ٦٣٨م، وبهذا وضعت النهاية لتاريخ اليمن والحبشة القديم فدخلت اليمن في الإسلام ووقعت الحبشة تحت التأثير الإسلامي الكبير الذي

غير من تاريخها الدينى ووضّع الإسلام بصورة قوية على خريطة الأديان فى الحبشة، فاحتل الإسلام مكانه الكبير بجوار المسيحية واليهودية وللتين استمرنا إلى جانب الإسلام، الأولى بكونها الديانة الرسمية للحبشة، والثانية بكونها ديانة جماعة حبشية حامية لفرقة تعد من أقدم الجماعات اليهودية فى العالم.

ثالثاً: اللغة الحبشية والأدب الحبشى:

تعد الحبشة (الجزيرة) إحدى اللهجات المتعددة المنتمية إلى الفرع العربى الإفرى من اللغات السامية وقد ارتفع شأنها لى تصبح اللغة الأساسية فى الحبشة بينما عاشت إلى جانبها اللغات الأخرى للقبائل المختلفة وبعد ظهور المسيحية وقدمها إلى الحبشة ازداد شأن اللغة الحبشية فأصبحت لغة المسيحية المعبرة عن ديانة الأحباش وعبادتهم الرئيسية وعلى الرغم من أن مركز اللغة ظل فى تجرى وأكسوم فقد ظهرت فى الأقاليم الجنوبية الغربية — مع تحول دفة الحكم إليها — لهجة أخرى منافسة للحبشية الجزرية وهى اللهجة الأمهرية. التى أصبحت منذ القرن الثالث عشر لغة التخاطب الرسمية فى البلاط وفى الدولوين الحكومية مع استمرار الحبشية كلغة أدبية تدون فيها الكتابات والوثائق الرسمية وفى القرن السادس عشر تدخل الحبشية فى مرحلة الإنزواء وذلك بسبب تغلغل قبائل الجالا مع نهاية القرن السادس عشر الأمر الذى أدى إلى تفكك الحبشة وانهالها. وقد صاحب هذا أيضاً انتشار مريع للإسلام أدى إلى ضعف المسيحية وتدهور لغتها الدينية تحت تأثير لغات وثقافات القوى الجديدة^(١٢٠) ومع ذلك فقد استمرت الحبشية لغة دينية مقدسة للحبشة إلى يومنا الحالى وتكتب بها الحوايلت الرسمية، ولكنها لم تعد لغة مفهومة سوى لغة قليلة من رجال الدين السميحى فى الحبشة واقتربت بهذا من وضع اللغتين اليونانية واللاتينية كلغتين دينيتين للمسيحية فى تاريخها القديم

وقد حلت الأمهرية مكان الحبشية كلغة للتخاطب فى منطقة شوا، وفى كل الأقاليم المحصورة بين نهري تكازى وألوى وانتشرت اللهجات الأخرى للقبائل والأقاليم المختلفة ومعظمها يعود إلى أصول عربية سامية مع وجود عناصر قوية من الألسنة الإفريقية المحيطة وظلت لهجة إقليم تجرى تمثل أقرب اللهجات إلى الحبشية القديمة^(١٢١).

وللغة الحبشية لغة سامية خالصة فى أصلها وجوهرها تم زرعها فى الأرض الحبشية بواسطة المهاجرين العرب من اليمن إلى الحبشة^(١٢٢). وتحمل اللغة الحبشية طابعا عربيا ساميا فى أصولها وقوانينها الصوتية، وفى جذورها، وتراكيبها وفى كل ما يعد من بنية اللغة وجوهرها فمعظم جذورها مشتركة مع اللغات السامية الأخرى وبخاصة العربية ولم يدخلها من اللغات الإفريقية المحيطة بها سوى بعض أسماء النباتات والحيوانات واستعارت اللغة الحبشية من اللغة اليونانية بعض الأسماء والمصطلحات الفنية، كما تبنت اللغة الحبشية بعض الكلمات الآرامية والعربية من خلال احتكاك الأبحاش بالعرب واليهود والآراميين. ومجموع هذه الاستعارات لا يتجاوز المعدل العادى للاقتراض بين اللغات^(١٢٣) فقد احتفظت اللغة الحبشية باستقلالها، ولم تسمح بتغلغل العناصر الدخيلة إليها بسبب ثرائها للغوى، وقدرتها الذاتية على خلق ألفاظ وتعبيرات حبشية مناسبة لكل الأفكار المجردة ودخل إطار النحو السامى الأصل الذى تنتمى إليه اللغة الحبشية.

وعلاقة الحبشية باللغة العربية علاقة قوية تفوق علاقتها ببقية اللغات السامية فاللغة الحبشية مأخوذة عن اللغة العربية الجنوبية القديمة وخطها هو الخط المسند المستخدم فى الكتابة للعربية الجنوبية وفى النقوش السبئية والمعينية ورغم صلاتها القوية بالعربية فقد استقلت الحبشية تماما عن العربية وأصبح لها تاريخها اللغوى المستقل وظواهرها اللغوية الخاصة التى تميزها عن العربية وبقية اللغات السامية ويرى دلمان أن الحبشية بعد

أن استقلت عن اللغات السامية الشمالية واصلت تاريخها مع اللغة العربية لفترة أطول ثم استقلت عن العربية في وقت مبكر لم تكن العربية قد وصلت فيه إلى ثرائها المعروف في الصيغ والتراكيب. وقد حفظت اللغة الحبشية العديد من الأصول اللغوية عن السامية الأم والتي فقدتها العربية في تطورها، كما طورت الحبشية بعض الظواهر اللغوية الأخرى في شكل مستقل عن العربية^(١٢٤).

وتتميز الحبشية عن بقية اللغات السامية في أنها تكتب من اليسار إلى اليمين وفي أن الحركات فيها أضيفت داخل بنية الكتابة بحيث أصبحت الأبجدية الحبشية تجمع بين كونها أبجدية وكتابة مقطعية في نفس الوقت^(١٢٥) واحتفظت اللغة الحبشية ببقايا للإعراب وضحت صلتها القوية باللغة العربية.

أما عن النتاج الأدبي للغة الحبشية فهو نتاج ديني حيث وظفت اللغة الحبشية لخدمة الدين المسيحي والكنيسة، فأصبح الطابع المميز للكتابات الحبشية هو الطابع الكنسي. وقد تمت ترجمة كتب العهد القديم والعهد الجديد من اليونانية إلى اللغة الحبشية في وقت مبكر وتطورت الكتابة على أسس من أسلوب الكتاب المقدس وقد ظهر هذا التأثير اللغوي والأسلوبي في الكتابات اللاهوتية والوعظية الحبشية^(١٢٦).

وقد وقع الأحباش بعد دخول المسيحية تحت تأثير الأدب العربي للمسيحي كنتيجة لتبعية الكنيسة الحبشية للكنيسة المصرية وقد ظهرت هذه التبعية في العقيدة والأدب والثقافة الدينية^(١٢٧). ومنذ القرن الثالث عشر ازدهرت حركة الترجمة بعد أن حلت اللغة العربية محل اللغة القبطية في الكنيسة المصرية ونتج عن هذا نهضة ثقافية دينية كان لها أثرها في الفكر الديني الأثيوبي^(١٢٨). وبدأت هذه النهضة بنقل المؤلفات القبطية القديمة إلى اللغة العربية وبدلية التأليف في اللغة العربية. ولعب

الأبنا سلامة الثاني دورا رئيسيا في نقل العديد من المؤلفات المسيحية العربية إلى اللغة الحبشية فساعد على إحياء أدب الكنيسة الحبشية، وقام بمراجعة للكتاب المقدس وللقديسين وصنف للرهبنة وغيرها من العربية إلى الأثيوبية^(١٢٩). كما تمت ترجمة كتب المجموع الصفوى لابن العسال والذي اتخذ كأمس للحياة الدينية والمذنية للأبشاش وأطلقوا عليه اسم فتح نجشت أي "قوانين الملوك". وهو يعد أقدم مجموعة قانونية مستخدمة بين الأبشاش المسيحيين^(١٣٠).

ومن الناحية الثقافية العامة لا يوجد نتائج ثقافية وأدبية اللغة الحبشية قبل دخول المسيحية إليها. وللقليل الموجود يطلب عليه الطابع السامى الذى أتى به المهاجرون العرب من جنوب شبه الجزيرة العربية والذين فرضوا لغتهم وثقافتهم على السكان الأصليين. وتعتبر ثقافة أكسوم القديمة ثقافة محلية غطت عليها الثقافة العربية القادمة من جنوب شبه الجزيرة العربية ومع انتشار المسيحية بذلت الثقافة المسيحية تحتل مكانة أساسية وتمد الأدب الحبشى بموضوعاته وكذلك بالنسبة للفن الذى عكس موضوعات مسيحية بعد أن كانت موضوعات الألب والفن فى فترة ما قبل المسيحية موضوعات عربية جنوبية قديمة^(١٣١). وبهذا الشكل يبدو أن تراث الحبشة الثقافى ليس تراثا أصيلا إنما هو تراث والفد سواء فى فترته السابقة على المسيحية أو فى العصر المسيحي^(١٣٢). وهنا تظهر اليمس ومصر كمصنرين أساسيين للثقافة الحبشية: الأولى أمنتها بالأمس العربى القوى ممثلا فى اللغة والفكر المرتبط بها والثانية أمنتها بالدين المسيحي والثقافية المسيحية المرتبطة به منذ دخول المسيحية إلى الحبشة وإلى وقتنا الحالى.

الفصل الثالث

العرب وشعوب بلاد ما بين النهرين

البابلون والآشوريون هم ورثة السومريين في منطقة ما بين النهرين
أو العراق القديم. وهم نتاج الاندماج الذي تم بين العنصر السامي القادم من قلب
الصحراء العربية والعنصر السومري غير السامي في المنطقة. وقد كان هذا
الاندماج تاما إلى درجة جعلت علماء الحضارات السامية القديمة يتحدثون عن
حضارة واحدة في هذه المنطقة أسسها حضارة ملبين النهرين وذلك بدلا من تقسيم
حضارة هذه المنطقة إلى سومرية وبابلية وآشورية.

وتعود أقدم الهجرات العربية السامية إلى أرض الرافدين إلى ما قبل الألف
الثلاثة قبل الميلاد، وهي في نفس الوقت تعتبر أقدم الهجرات العربية السامية على
الإطلاق. ومع بداية العصر التاريخي في منطقة ما بين النهرين حوالي ٣٠٠٠ ق.م.
كان للساميين العرب والسومريين وجود مشترك في المنطقة، وإن كان السومريون
أكثر تقدما وحضارة، كما تدل على ذلك نظمهم السياسية والعسكرية، وأنشطتهم
التجارية والاقتصادية، وما تركوه من إنتاج أدبي وفني وديني على درجة عالية من
التطور في مضايمه إلى درجة أن هذا الإنتاج قد ترجم بعضه إلى أكثر من لغة
قديمة كما قللت نماذج الفنية في كثير من بلدان الشرق الأدنى القديم. وقد تبني
البابلون والآشوريون هذا التراث واعتبروه تراثهم الكلاسيكي، كما اعتبروا اللغة
السومرية لغتهم الكلاسيكية،^(١٣٣) وربطوا بينه وبين تراثهم العربي السامي في
وحدة لا تنقسم وقد استمر استخدام اللغة السومرية إلى جانب الأكادية كما يتضح
من الوثائق التاريخية والنصوص الدينية^(١٣٤) ويبدو أن السومرية كانت لغة الكتابة
والعلم والدين حتى بعد اندماج السومريين في العرب الساميين. وقد انتهى استخدام
هذه اللغة كلغة للحديث بعد ظهور الأكادية التي سادت منذ العصر البابلي القديم^(١٣٥).

وتمثل اللغة الأكديّة الفرع الشمالي الشرقي من أسرة اللغات العربيّة السامية القديمة. ومع هجرات الأقوام الأكديّة والبابليّة (الأموريّة) والآشوريّة إلى وادي الرافدين انتشرت اللهجات العربيّة التي تطورت إلى لغات مستقلة عن أصلها العربيّ الأول واشتركت معا في مجموعة خصائص لغويّة تشير إلى أصلها للواحد وقد أطلق بعض العلماء على هذه المجموعة من اللغات اسم أسرة اللغات الجزيريّة أي "أسرة اللغات العربيّة القديمة" وهي التسمية للصحيحة كما يرى طه باقر^(١٣١).

وتحتوي المصادر الخاصة بمعرفة حضارة ما بين النهرين على نتائج الحفائر التي تمت بطريقة منتظمة منذ عام ١٨٥٠م والتي كشفت عن عدد كبير من المعابد والقصور الأثريّة وللتماثيل والأختام والنقوش والمدن القديمة والوثائق المدونة والألواح والمباني التي ساعدت جميعا على بناء أحداث التاريخ الخاص بالمنطقة ووضع أسس التفكير الديني والاجتماعي للبابليين والآشوريين وكذلك معرفة لغات المنطقة. وقد تم الوصول إلى هذا عن طريق مقارنة نقش مكتوب بثلاث لغات هي الفارسيّة القديمة والعيلاميّة المتأخّرة والبابليّة. والنص البابلي مكتوب بالخط المسماريّ أما النصان الفارسيّ والعيلاميّ فمكتوبان بخطّين مسماريين مشتقّين من الخطّ البابليّ وقد ساعد تعدد لغات النقوش على معرفة رموز الخطّ المسماريّ. الجديد بالذكر أن نظاما موحدا للكتابة استخدم في منطقة ما بين النهرين كوسيلة لكتابة لغتين مختلفتين إحداهما ساميّة هي لغة البابليين والآشوريين والأخرى غير ساميّة هي لغة السومريين. وقد مرت الأكديّة لغة البابليين والآشوريين بتطورات كثيرة إلى أن أصبحت على الشكل الذي نعرفه اليوم^(١٣٢). فقد كان نظام الكتابة السومريّ الأصل يتكون في البداية من علامات مأخوذة عن صور الأشياء أشبه بالكتابة للتصويريّة التي استخدمها المصريون القدماء. ولمصوبة رسم الصور على الألواح المصنوعة من الصلصال الأخضر طورت الرسوم لتصبح خطوطا تمثل الفكرة الأصليّة. وكانت كتابة العلامات ترتب

فى خطوط رأسية تبدأ بالطرف الأيمن اللوح ثم أخذت بعد ذلك تبدأ من الطرف الأيسر تسهيلا فأصبحت ترتب فى خطوط أفقية تُقرأ من اليسار الى اليمين على عكس معظم اللغات السامية التى تقرأ عادة من اليمين الى اليسار (اللغة الحبشية هى أيضا من اللغات السامية التى تقرأ من اليسار الى اليمين). ولم تكن العلامات كافية للتعبير عن كثير من الأفكار المجردة أو عن الصيغ المختلفة للفعل. ولذلك حدث تطوير جديد، وهو استخدام العلامات للتعبير عن الوحدات الصوتية لا عن معانى الصور. وتضم هذه العلامات إلى بعضها البعض لتكون الكلمات. وقد استمرت القيم الرمزية للعلامات. وقد سبب هذا تعقيدا فى اللغة حيث كانت بعض العلامات تفسر على أساس رمزى أو على أساس صوتى. كما كان لبعض العلامات أكثر من قيمة صوتية وقد جعل هذا الكتابة الأكادية من أصعب نظم الكتابة فى العالم القديم^(١٣٨).

أولا: الأوضاع السياسية: ومن الناحية التاريخية لعب البابليون والآشوريون دورا فى غاية الأهمية فى تاريخ الشرق الأدنى القديم عامة. ونتج عن هذا أن أصبحت منطقة ما بين النهرين واحدة من مراكز القوى فى المنطقة وكثيرا ما استطاعت تغيير الوجه السياسى فيها بحكم ما امتلكته من نفوذ سياسى وقوة عسكرية. وكان لهذا أيضا تأثيره على الجوانب الحضارية والثقافية وعلى التفكير الدينى فى الشرق القديم. وقد سكن السومريون أرض الرافدين فى فترة موعلة فى القدم واستطاعوا أن يبنوا فى المنطقة حضارة امتد تأثيرها الى خارج أرض الرافدين ولكنهم عجزوا من الناحية السياسية عن بناء دولة أو إمبراطورية كما فعل البابليون والآشوريون. وقد عرف السومريون نظام دولة المدينة الذى كان منتشرا فى عديد من مناطق الشرق القديم. أما دولة الأكانيين فمؤسسها هو سرجون (٢٣٣٤ - ٢٢٧٩ ق.م) الذى استطاع إقامة دولة لها إدارة مركزية منظمة استمرت قرابة قرنين (٢٢٣٤ - ٢١٥٤ ق.م) إلى أن سقطت دولة أكد نتيجة لغزو الكوشيين القدامين من المناطق الجبلية فى الشرق^(١٣٩) مما أتاح فرصة للمدن السومرية

لنستعيد قوتها. ومن أهم الملوك السومريين في هذه الفترة جوديا أمير لجش ونسقط
 ملالة الجوتيين بواسطة أسرة أور الثالثة (٢١١٢-٢٠٠٤ ق.م) ثم تنشأ دولة عربية
 سامية جديدة حوالي ٢٠٠٠ ق.م كونها الأموريون الذين أسسوا دولة مارى على
 الفرات الأوسط وأيسين ولارسا في جنوب أرض الرافدين قدامين من بداية للشام
 والعراق وأعلى الفرات وشمالى ملين النهرين^(١٤١) وحوالى ١٨٩٤ ق.م تنظفر
 إحدى هذه الدول الأمورية بالسلطة للتامة وتكون الدولة البابلية الأولى (١٨٩٤ -
 ١٥٩٥ ق.م) ومن أهم ملوك هذه الأسرة ملكها السلس حمورابى (١٧٩٢-
 ١٧٥٠ ق.م)^(١٤١) صاحب للقانون المسمى باسمه وفى عصره امتدت سلطة بابل
 إلى آشور وسوريا وأصبح الإله مردوك كبير آلهة ما بين النهرين.

وفى العصر البابلي القديم أو ما يسمى بالدولة البابلية الأولى تحققت السيادة
 العربية السامية فى صورة كاملة بسبب هجرات الأقوام العربية السامية من
 الساميين الغربيين المعروفين بالأموريين أو الكنعانيين الشرقيين الى مختلف بلاد
 الشام ووادي الرافدين. وبإضافة للعرب الساميين الغربيين الى العرب الساميين
 القدامى فى وادي النهرين طغى التحول القومى وللغوى فى العراق الى السامية
 على الطابع السومرى القديم. وانتهى السومريون ميلسيا وتفرد العرب الساميون
 بالحكم منذ نهاية ملالة أور الثالثة الى سقوط الدولة الكلدانية على يد الفرس
 الاخمينيين فى ٥٣٩ ق.م ويؤكد طه باقر على أن هؤلاء الساميين الجدد من الفرع
 الغربى للساميين أى الساميين أو العرب السومريين ولغتهم أحد قرواع كتلة اللغات
 أو اللهجات السامية الغربية أى الكنعانية والفينيقيّة والعبرية والآرامية^(١٤٢).

وقد ظهرت فى بلاد النهرين - بالإضافة الى القوة البابلية بعصورها المختلفة
 - القوة الآشورية نسبة الى آشور عاصمتهم أو نسبة الى إلههم القومى آشور
 ومركز الآشوريين الأصلي فى الجزء الشمالى الشرقى من بلاد النهرين. ويعود
 الآشوريون الى أصول عربية سامية. ويوضح طه باقر أصولهم العربية بقوله:

ومع أن نظرية كون الجزيرة العربية مهد الساميين لا تزال النظرية المعمول عليها بيد أن الكثير ممن سمّوا بالساميين، ومنهم الآشوريون والأموريون وغيرهم لم يأتوا رأساً من الجزيرة إلى شمالي العراق، وإنما المرجح أنهم استوطنوا من بعد هجرتهم البعيدة في موطن آخر، في بوادي الشام وبلدية العراق ومابين النهرين، كما كان الحال مع العموريين. ثم حلوا في زمن ما من الألف الرابع أو موطنهم من الجنوب أي من بلاد بابل إبان الهجرة الأولى للساميين إلى وادي الرافدين. فكان الأكديون في الجنوب، ثم هاجر قسم من هؤلاء الساميين وهم الآشوريون إلى الشمال^(١٤٣).

ويمر لتاريخ الآشوري بعدة عصور منها عصور ما قبل لتاريخ وعصر السيطرة البابلية إلى نهاية سلالة أور (٢٥٠٠ - ٢٠٠٠ ق.م) والعصر الآشوري القديم (٢٠٠٠ - ١٥٠٠ ق.م) والعصر الآشوري الوسيط (١٥٠٠ - ٩١١ ق.م) والعصر الآشوري الحديث (٩١١ - ٦١٢ ق.م) وينقسم العصر الأخير إلى عصرى الامبراطورية الآشورية الأولى (٩١١ - ٧٤٤ ق.م) والامبراطورية الآشورية الثانية (٧٤٤ - ٦١٢ ق.م)^(١٤٤).

ومن أهم أحداث العصر الآشوري القديم تكفك هجرات الأقوام العربية السامية الغربية المعرفة بالعموريين إلى بلاد ما بين النهرين وكما حدث في بابل فقد وصلت هذه الهجرات إلى بلاد الآشوريين فغيرت من التركيب السكاني في الأجزاء الوسطى والشمالية من بلاد النهرين حيث زادت نسبة السكان العرب الساميين بإضافة جماعات جديدة إلى السكان القدامى الذين أتوا في هجرات سابقة^(١٤٥). وتمكنت هذه الجماعات من إقامة دولة قوية كما حدث في بابل وقد انتهت الدولة البابلية الأولى حوالي ١٥٩٥ ق.م نتيجة غزو الحيثيين وتلام غزو الكاشيين الذين أتوا من منطقة الفرات الأوسط إلى بابل وأقاموا سلالة بابل الثالثة من ١٥٩٥ إلى عام ١١٦٢ ق.م وبلغت الدولة الآشورية ذروة مجدها في عصر تجلت بيلسر (١١١٦ - ١٠٧٨ ق.م) مؤسس الامبراطورية الجديدة حيث امتدت إلى

البحر الأسود والبحر المتوسط غربا وبابل جنوبا. وزدلت قوتها في عصر تجلت
بيلسر الثالث (٧٤٥-٧٢٧ ق.م) في عصر الامبراطورية الآشورية الثانية (٧٤٤-
٦١٢ ق.م) ووصلت الى أقصى اتساع لها حيث سيطرت على سوريا وفلسطين
وعلى الطريق المؤدى الى مصر واستولت على عرش بابل واستمرت هذه السيادة
في عصر سرجون الثاني (٧٢١-٧٠٥ ق.م) واستطاعت غزو مصر (٦٧١-
٦٥٣ ق.م) في عصر اسرجون وكان آشور بانيبال آخر كبار الملوك الآشوريين،
من بعده بدأت الامبراطورية مرحلة الاضمحلال حيث تعرضت لغزو الميديين الذين
استولوا على نينوى (٦١٢ ق.م) وكلفت عاصمة الآشوريين. وقد أعطى هذا بابل
فرصة النهوض من جديد فأسست الدولة الكلدانية في بابل فيما يعرف بالعصر
البابلي الحديث (٦٢٥ - ٥٣٨ ق.م) واستطاع نبوخذ نصر (٦٠٤ - ٥٦٢ ق.م) أن
يصل بفتوحاته الى حدود مصر واستولى على بيت المقدس في ٥٨٦ ق.م وفي عام
٥٣٩ ق.م تبدأ للحرب مع الفرس الذين خلفوا الميديين في السيادة على آسيا
الصغرى. وفتى الأمر بمقوط بابل في يد كورش في ٥٣٨ ق.م ونهاية حكم دولة
بابل الجديدة، ولتنته مكتة بلاد ما بين النهرين كإحدى القوى السياسية العسكرية
الهامة في تاريخ الشرق الأدنى القديم بوقوعها في يد الفرس الأخمينيين
(٥٣٩-٣٣١ ق.م).

ثانيا: الوضع الحضاري: ولم تكن بابل آشور مجرد قوة سياسية عسكرية في
المنطقة، ولكن التأثير الحضارى لمنطقة ما بين النهرين امتد الى كل مناطق الشرق
الأبى القديم. والحقيقة أن حضارة ما بين النهرين لها خصائص هامة قد لاتجد
بعضها فى غيرها من حضارات الشرق القديم. وأول هذه الخصائص أن هذه
الحضارة استخدمت لغتين للتعبير عن تراثها بأنشطتها المتعددة. وقد كان لهذه
الصفة أثر كبير فى بناء عقلية إنسان ما بين النهرين فقد وسعت من تجربته الإنسانية
وعمقها فالحياة فى عالمين لغويين متميزين اتجه بحضارة ما بين النهرين الى
تعمية واستطاعت التغلب على صفة الإقليمية أو القومية التى نشأت فى أحضانها

حضارات أخرى في المنطقة. وهذه الصفة العالمية لحضارة ما بين النهرين طبعت هذه الحضارة بصفة جديدة هي صفة المرونة والتصلح والقدرة على التكثير والتأثر بغيرها من الحضارات المجاورة مما أدى إلى إثراء هذه الحضارة نتيجة للحركة والديناميكية التي لتصفت بها فتعدت الحدودة الجنسية واللغوية والجغرافية والمسيحية لها، وحقت نوعاً من الوحدة الثقافية التي قامت على أساس من التكامل التاريخي الذي ربط بين عصور الحضارة، رغم اختلاف الأجناس المشتركة فيها وتنوع أوصولها.

وقد أثرت هذه النظرية الحضارية للعالمية على نظم الحكم في منطقة ما بين النهرين فاستطاعت تطوير نظام ديمقراطي للحكم يعد من أقدم النظم الديمقراطية في العالم. وقد سبق التفكير السيلسي الديمقراطي لدى الإغريق بآلاف السنين. ففي الألف الثالثة قبل الميلاد نشأت المدن في شكل مجتمعات تحكمها مجالس تتكون من شيوخ المدينة والرجال الأحرار البالغين من الرشد. والحقيقة أن التراث القانوني الذي خلفته الحضارة البابلية الآشورية بثرلته وتنوعه يشير إلى مدى ما وصلت إليه هذه الحضارة من تقدم على المستوى التشريعي وفيما يختص بنظم الحكم وانعكاس هذا على الحياة الاجتماعية. ومن أهم القوانين التي طورتها منطقة ما بين النهرين قانون حمورابي الشهير المكتوب على نصب يحمل صورة الملك في جزئه الأعلى وفقاً أمام الإله ثم يرد نص للقانون أسفل الصورة. ويبدأ هذا القانون بمقدمة تليها القوانين وينتهي بخاتمة^(١٦) وفي المقدمة والخاتمة يعمد الملك عمله على نشر العدل بين الناس. وإلى جانب هذا القانون توجد مجموعة أخرى من القوانين القديمة منها قانون بيلالاما وقانون لبث - عشر وقوانين أور-نمو. وهي جميعاً أقدم من قانون حمورابي ويبدو واضحاً استفادة حمورابي منها. وهناك مجموعة من القوانين الآشورية تعود إلى الإمبراطورية الوسطى والدولة البابلية الحديثة وإلى جانب هذه النصوص القانونية توجد كثير من العقود والأحكام القضائية والحسابات والإيصالات والوثائق المالية وغير المالية تبين جميعها تطور النظام القانوني لحضارة ما بين النهرين.

ويقسم قانون حمورابى المجتمع الى ثلاث طبقات: الأشراف الذين يتمتعون بالحرية الكاملة ويكل الحقوق ثم طبقة العلماء ويطلق على الواحد منهم "مشكين" وهم أحرار يخضعون لقوانين معينة خاصة فيما يتعلق بتحويل الملكية ثم طبقة العبيد^(١٤٧). ويختلف الوضع القانونى لهذه الطبقات حسب مكانتها فى المجتمع. ويقوم نظام الأسرة على أساس سلطة الأب. ويتم الزواج عن طريق عقود مكتوبة وقانونية وللرجل أن يتزوج ثانية إذا ثبت أن للزوجة الأولى عاهر وعادة ماتكون الزوجة الثانية من الإماء وليس لها حقوق للزوجة الحرة^(١٤٨). وكان للطلاق أيضا قوانينه فلا يصح إلا إذا ثبت غياب للزوج مدة طويلة أو رفضه إعالة زوجته. ومن أسبابه العقر للمرأة حق الطلاق والزواج ثنية. ووضع قانون حمورابى عقابا صارما للزنا والاعتصاب^(١٤٩). ويقوم حق الوراثة على أساس للبنوة القانونية ويقسم الميراث دون تمييز بين الأبناء للشرعيين بالزواج أو بالتبني. وتستبعد الإناث من الميراث الا فى حالة عدم وجود ذكور، وللإناث حق معين فى الانتفاع بالملك وكانت العقارات المملوكة للثبته تسجل فى الوثائق الادارية وهى كاليوت والحدائق والحقول. وقد صاحب هذا التوسع فى نظام الملكية تقدم كبير فى الحياة التجارية. ووضعت القوانين للمنظمة للمعاملات القانونية كالودائع والنقل وشراء العقارات أو بيعها أو تحويلها والقروض ذات الفائدة والتأجير والمشاركة^(١٥٠).

وقد تميز قانون حمورابى بعدلته ورحمته اذا ما قورن بقسوة القوانين الآشورية ولين القوانين السومرية. وفرضت عقوبة الموت على عدد من الجرائم الكبيرة مثل النسيمة وشهادة الزور والسرقة والنهب. وقد طبق قانون العين بالعين والسن بالسن على طبقة الأشراف دون غيرها. ويحتمل أن هذا القانون من خلق الشعب العربى للسلمى الذى نشأ الدولة البابلية الأولى نظرا لعدم وجود ما يشبهه فى القوانين الأخرى ابلاذ مابين للنهرين. وقد فرض قانون حمورابى عقوبات على أصحاب المهن إذا ما أحدثوا ضررا. وكانت القضايا تنتظر أمام قضاة يفحصونها ويطلبون الوثائق والشهود عليها.

ثالثاً: الوضع الديني: ويظن الطابع الدينى على نظام الحكم فالحكومة الأرضية ممثلة للحكومة الإلهية، والملك ممثل للإله والرئيس الأعلى للكهنة^(١٥١) ويشرف على الوظائف الدينية الهامة. وقد أدى تركيز السلطات فى يد زعيم واحد الى الحد من نفوذ مجالس الشيوخ ولاشك أن هذا كان مرتبطاً بتساع الدولة وتحولها الى امبراطورية. وقد اتخذت الحكومة شكلاً دينياً فهى حكومة إلهية يديرها الملك والكهنة وتتحصر مهمة الحكم فى تنفيذ إرادة الآلهة وإرضائها وبإزاء الهيكل لها.

والديقة فى منطقة ما بين النهرين ديانة طبيعية كغيرها من ديانات الشرق الأدنى القديم تقوم على أساس عبادة القوى الكونية التى تتحكم فى خصوبة الأرض فى بيئة زراعية. وتتطلب النزعة التوفيقية لحضارة ما بين النهرين على التفكير الدينى فيها فالنظم الدينية والآلهة المتعددة هى فى الغالب آلهة سومرية تقبلها الغزاة العرب الساميون.. وأهم آلهة ما بين النهرين الثلاث المكون من أنو إله السماء وإنليل إله المنطقة الكونية المحصورة بين السماء والأرض فهو إله الفضاء الكونى المسيطر على الريح والعواصف والعنصر الثالث فى هذا الثلاث المقدس هو الإله إنكى أو إيا إله الأرض. وإلى جانب هذا الثلاث الكونى كان هناك ثلاث آخر يتكون من الشمس والقمر وكوكب الزهرة^(١٥٢) الأول يدعى أوتو والثانى ننلر والثالث إنانا نجم الصباح فينوس. ومن آلهة الطبيعة أيضاً الإله أد وهو إله العاصفة فى كل مظاهرها، وعبدت النار أيضاً فى شخص الإله نُسكو كما عُبدت الإلهة عشتار رمز الأرض الأم وقد نشأت حولها مجموعة من الأساطير وهى أشهر آلهة الليرة الطبيعية، وترتبط بالخصوبة وهى أيضاً إلهة الحب والخصوبة والإنجاب كما أنها إلهة الحرب والدمار مما يوحي بالتناقض الواضح فى طبيعتها ووظائفها وقد اقترنت عشتار بالإله تموز^(١٥٣) (دى موزي) الذى يموت ليبعث من جديد رمزا الى ما تعرض له الطبيعة من جفاف وذبول يتبعه ميلاد الطبيعة من جديد وفى هذا يتشابه تموز مع عدد من آلهة العالم القديم أهمها أوزوريس عند المصريين

وأودونيس عند اليونان. ومن الآلهة القومية التي انتشرت عبثتها فى عدد من المدن البابلية الآشورية الإله آشور فى مدينة آشور والإله مردك فى مدينة بابل^(١٥٤) والذى ترتبط به بعض الأماطير الخاصة بخلق العالم وتنظيم الكون. ويكتسب الإله مردك أهمية خاصة نظرا لأنه جمع كثيرا من الصفات والوظائف التى كانت من نصيب عدد من الآلهة. ولهذا فهو يعتبر خطوة فى مسيل توحيد الآلهة فى إله واحد. وأصبحت الآلهة المتعددة تمثل بعض جوانب شخصيته، كما اتحدت فيه قوى الآلهة أنو وإنليل وإيا. وأصبح بذلك المهيمن على كل القوى الكونية التى كانت السيطرة عليها لهذه الآلهة. وأصبح يلقب بيسد الآلهة والبشر. وبعد انتقال السيادة السياسية للآشوريين أصبح الإله آشور كبيرا للآلهة وتنسب إليه النسخة الآشورية من قصة خلق قيامة بخلق العالم.

وإلى جانب هذا الاعتقاد فى تعدد الآلهة وفى اتحادها أحيانا فى شخص إله واحد انتشرت فى بلاد ما بين النهرين بعض المظاهر الدينية التى تعتبر بشكل عام جزءا من مظاهر لديانة السامية القديمة. ومن أهم هذه للمظاهر ظاهرة التنبؤ^(١٥٥) وهذفا للتحرف على إرادة الآلهة والتنبؤ بها وتقوم بهذه الوظيفة طائفة من الكهنة تقوم بالتنبؤ عن طريق فحص كبد الحيوان، وانتشر أيضا التنجيم كوسيلة أخرى من وسائل التنبؤ عن طريق مراقبة حركات الأجرام السماوية. وقد تطور على هذا الاساس علم الفلك وبلغ شأوا عظيما عند البابليين والآشوريين. وانتشرت المراسد المقامة على قمم أبراج المعابد. واطلقوا على مجموعات الكواكب المختلفة اسماء انتقلت من بعدهم الى اليونان. كما تقدمت أيضا العلوم الرياضية وارتبطت كالفلك بالدين وخدمته^(١٥٦). وقد اشتملت طقوس ما بين النهرين على تفصيلات معقدة ومن هذه للطقوس الخاصة بتقديم القرابين التى اختلفت أغراضها كقرابين التكفير عن الذنوب واكتساب رضى الآلهة وقرابين تكشين المعابد والتماثيل الجديدة الى جانب القرابين اليومية وكانت هذه القرابين عادة من الحيوانات كالحمل والجدى والسوائل

مثل اللبن والعسل والزيت وتبدأ طقوس تقديم للقرابين بالصلوات بعد وضع الأضحية على مذبح أمام تمثال الإله وتخصص أجزاء من القرابين للآلهة وكانت تحرق أو تسكب على حسب نوعها تكريماً للآلهة، وللكهنة نصيب من هذه القرابين ويذهب بقيتها إلى صاحب القرбан. وعرفت ديانة ما بين النهرين كثيراً من الأعياد الدينية وم أهمها أعياد الآلهة للقائمة على حمالة المدن وعيد رأس السنة^(١٥٧).

ونظراً لأن الدين قد طبع الحياة البابلية الآشورية بطبعه نجد أن ما أنتجه البابليون والآشوريون من تراث أدبي وفني يظهر عليه تأثير الدين والنظرة التاريخية العامة لشعوب ما بين النهرين. ولأن للتاريخ عند مؤرخ ما بين النهرين اكتمل في الزمان الأول للقديم وأخذ شكله المثالي الذي وضعته الآلهة ليكون نموذجاً للبشرية فهكذا أيضاً الحال بالنسبة للأنشطة الإنسانية المختلفة من أدب وفن. فهذه الأنشطة عبارة عن أنماط أولية فطرتها الآلهة وأصبحت بعد ذلك فعلاً إنسانياً يكرر فيه الإنسان عمل الإله. ويرتبط نجاح المجهود الإنساني أو فشله بمدى قربه أو بعده من هذا النموذج الذي وضعته الآلهة وفي سومر كانت كل الأنشطة الإنسانية المتصلة بالمسلم والحرب مكرسة للآلهة. ومن أهم نتائج هذا الاعتقاد على الأدب والفن في منطقة ما بين النهرين هو أن كاتب وفنان هذه المنطقة لم يسع في أعماله الفنية والأدبية إلى الإبداع ومحاولات الخلق الأدبي أو الفني بل كرس جهده في تقليد نماذج أدبية وفنية أولية قديمة فهو يتقن مثلاً في نسخ النصوص الأدبية لأنها أشكال مقدسة. ومن ثم فهو لا يعتنى بذكر اسمه أو نمية العمل الأدبي أو الفني إلى شخصه. وقد ترتب على هذه الرؤية الأدبية والفنية لإنسان ما بين النهرين أن أصبح من الصعب تمييز التطور التاريخي للأسلوب الأدبي والفني^(١٥٨). فالموضوعات واحدة متكررة وإن اختلفت في درجة دقتها وتمثلها للنموذج الأولي. وطبقاً لهذه الرؤية لا يوجد في الحقيقة تطور للأساليب الأدبية والفنية فالأشياء لم تبدأ بسيطة، ثم أخذت تتدرج في تطورها إلى أن أصبحت على الشكل المركب المعقد الذي نعهده.

الأشياء اكتلمت من البداية وأصبحت نماذج لا تبارى. فهي قمة الإبداع الحضارى لأنها من صنع الآلهة ومن هنا لم يسع للكاتب أو الفنان الى خلق شخصية أدبية أو فنية مستقلة ولم يرغب فى الإبداع الذاتى بل حرص على التعبير الجماعى الموضوعى. فهو يتقن فى نقل ونسخ التفاصيل الأولية للعمل الأدبى دون محاولة التعديل فيه ولذلك فهو أشبه بصاحب الحرفة الممتن الذى اختفت شخصيته وراء الأعداد الهائلة من الأعمال الفنية والأدبية المتكررة والمتشابهة. ولكن على الرغم من ذلك لم يخل هذا الفن للجماعى ذو الشكل الفنى المتواتر من محور فكرى فهو فن يعبر عن حياة المجتمع وأنشطته المختلفة. ولأن حياة المجتمع الأرضى صورة من حياة مجتمع الآلهة جاء الأدب والفن معبرين عن هذه العلاقة بين مجتمع الآلهة ومجتمع البشر وعلى هذا فالتراث الأدبى والفنى تراث دينى فى شكله ومضمونه هدفه خدمة الآلهة. وقد أثر هذا على النظرة التاريخية لحضارة شعوب ما بين النهرين. فالتاريخ عندهم وحدة متكاملة تبدأ مع بداية الخلق والحضارة هبة من الآلهة منحتها للإنسانية فى شكل نتاج مكتمل، وتربط هذه الرؤية بين الحضارة والحكم فتجعل الحكم والنظام أساسا للحضارة، ومن هنا فالحضارة مرتبطة بظهور الحكم واستمرارها مرهون باستمرار الحكم والنظام.

وتربط قصة الطوفان عن شعوب ما بين النهرين بهذه الرؤية التاريخية الحضارية. فالطوفان عودة للبشرية الى حالة الفوضى الكونية نتيجة لتعرد البشر على الآلهة وإرانتها. وكان الطوفان وسيلة الآلهة لحرمان البشرية من الحضارة.

وأصبح للعالم بدون حكم إنسانى فقد سلبت الآلهة نظام الحكم من الإنسان، وأرادت للعودة بالعالم الى حالته الأولى قبل الخلق. إلا أن الآلهة كانت رحيمة فلم تشأ أن تقضى على البشرية تماما فاحتفظت ببذور الحضارة فى شكل فئة قليلة من البشر والحيوان. وقد صعدت هذه العناصر الإنسانية والحيوانية الى الفلك لتكون بذورا للحياة الجديدة على الأرض الطاهرة بعد أن قضى الطوفان على النظام^(١٥١)

الذى يضمن للحضارة الجديدة استمرارها. ويعتبر الملك إتقا أول حكام ما بين النهرين فى عالم ما بعد الطوفان وفترة حكمه فترة انتقال صيرة من مرحلة الفوضى الكونية الى عالم الحكم والنظام والحضارة وتنمخض أزمة الحكم والحضارة فى عصر إتقا عن ظهور بولس للحكم الديمقراطى الذى أصبح سمة هامة من سمات حضارة ما بين النهرين. وتقوم نظرية للحكم الجديدة على إدراك الكون كدولة وإدراك الحكومة الأرضية كصورة للحكومة الإلهية^(١١٠) تستمد منها سلطاتها ويعتبر الملك مسئولاً أمام الآلهة. وتخضع الحكومة الأرضية فى نفس الوقت لسلطة مجلس جديد يسمى مجلس الشيوخ يكون بمثابة الرقيب على سلطات الملك. وقد امتدت هذه الرؤية للتاريخية الحضارية لتضع قلمفة للتاريخ العلم فاعتقد مؤرخ ما بين النهرين فى قوانين كونية تتحكم فى مقدرات الأمم والامبراطوريات وتحدث هذا التغيير المنظم فى تاريخها. فمن رؤيته لماضى ما بين النهرين اتضح لهذا المؤرخ أن هذا الماضى الطويل عبارة عن دورات متكررة يخفى ملك ليظهر آخر، وتذهب مملكة لتأتى أخرى. وربط مؤرخ ما بين النهرين فترات الصعود والهبوط فى تاريخ الأمم بفترات تجدد الطبيعة وموتها فى مواسم مختلفة وكما أن الطبيعة تخضع لمشيئة الآلهة فهكذا ايضا التاريخ الإنسانى. فهو تاريخ إلهى تتولى أمره الآلهة ويحظى فيه بعض الملوك بحماية الآلهة ومساندتها ويكون التدهور والهزيمة من نصيب هؤلاء الملوك الذين لا تؤيدهم الآلهة. ولأنك أن ما ينطبق على الملوك ينطبق على الممالك. التاريخ إذن أشبه بالدورات المتكررة للطبيعة وأحداث هذا التاريخ ردود فعل إلهية تتفوت بين البركة واللعة وبين الرخاء والدمار ويكتسب التاريخ وظيفة تنقيفية أو هدفا تعليميا فمنه يستمد المؤرخ دروسا تاريخية. فالآلهة قد استخدمت بعض الممالك لتعطى درسا تاريخيا لممالك أخرى وكل مملكة تالية كانت الوسيلة التى استخدمتها الآلهة لعقاب المملكة السابقة. بل إن الآلهة قد تستخدم أحيانا شعبا أجنبيا لعقاب شعبها. وقد اتخذت الآلهة عن ملك تبنته فى البداية

نتيجة لعصيانته وتعديه للحدود التي وضعها الآلهة. وواضح أن العصيان الديني أو للتمرد ضد الآلهة هو الأساس الذي يقوم عليه التغير التاريخي. وطالما أن الملوك لا يتحدون على حقوق الآلهة فليس هناك تدخل من الآلهة في المجرى التاريخي للأحداث. وقد أدى هذا الفهم للتاريخي إلى نوع من الجمود أو للثبات في الحركة التاريخية فخلت من الديناميكية وأصبحت العملية التاريخية تدور في فلك تقديس الأوامر الإلهية أو تجاهلها. وأصبح التكهّن بملوك الآلهة أمراً ميسوراً. وأهملت العلاقات السببية التي تؤثر على توجيه الأحداث. وارتبط التاريخ بالسماء فما يحدث على الأرض انعكاس لما يحدث بين الآلهة حتى أن الصراع السياسي بين ملوك وممالك الأرض - وهو الصراع للصراع للتاريخ الإنساني - هو في الأصل نتيجة للصراع بين الآلهة وتصادم إرادتها^(١١) وقد نتج عن هذا الربط بين السماء والأرض - أو بين مجتمع الآلهة ومجتمع للبشر - أن أصبح الدين في حضارة ما بين النهرين رقيباً على التاريخ الإنساني وأحداثه، ولهذا اهتمت شعوب ما بين النهرين بمعرفة رأي الآلهة في مستقبل الأحداث الإنسانية قبل وقوعها فطورت هذه الشعوب فنون الكهانة والتنبؤ والمحر كوسائل للتعرف على إرادة الآلهة والحصول على موافقتها فيما يتعلق بمستقبل الأحداث البشرية وتطورت هذه الفنون لتصبح علوماً ثابتة لها قوانينها وتقوم على الملاحظة المباشرة للظواهر الطبيعية والفلكية ومراقبة حركة النجوم والأجسام الفلكية وتحليلها للوصول إلى معرفة إرادة الآلهة. وقد لعبت وظيفة الكاهن دوراً أساسياً في حضارة ما بين النهرين إذ لم يكن في مقدور الملك أن يبدي رأياً أو يتخذ خطوة سياسية أو يدخل في معركة دون الحصول على كلمة الكاهن أو العراف الذي يحاول استطلاع رأي الآلهة في هذا الشأن^(١٢) وهكذا لعب الكاهن دور الوسيط بين الملك والآلهة. وكثيراً ما كانت تقوم معرفة الكاهن على أساس دراسة الأحداث الماضية ومعرفة ردود فعل الآلهة في شأنها. وهكذا استغل الكاهن أحداث الماضي لتوجيه شئون الحاضر والمستقبل، ولهذا أيضاً

اهتمت شعوب ما بين النهرين بتسجيل أحداث الماضي وتكوينها مفصلة حتى تكون حاضرة أمام الكاهن لدراستها وتحليلها. وقد أثرت الكهنة بشكل علم على فهم التاريخ ودراسته فأصبحت الكهنة علما لصناعة التاريخ ومعرفة مستقبل الأحداث.

رابعاً: التراث الأسطوري: وأخيراً تعتبر حضارة ما بين النهرين من أغنى الحضارات العربية السامية القديمة في تراثها الأسطوري وربما كان السبب في ذلك أن معظم الأساطير البابلية الآشورية هي في الأصل أساطير سومرية ورثها البابليون والآشوريون وطوروها دون أن يغيروا في مانيها الأصلية حفاظاً منهم على التقاليد الأدبية التي اعتبرت الأعمال الأدبية للقديم نموذج يقتدى بها. وقد تركت شعوب ما بين النهرين عدداً لا بأس به من الملاحم الدينية التي تحكى قصص الآلهة، وتتناول الأصول الأولى للخلق والإنسان كما تهتم أيضاً بالمصير الإنساني بعد الموت.

ومن أهم أساطير البابليين والآشوريين أسطورة الخلق وتتضمنها قصيدة طويلة تعرف باسم "إنوما أنلش" وموضوعها تمجيد الإله مردك ككبير للآلهة وخلق للكون^(١٦) وتعطى هذه القصيدة فكرة عن قصة خلق العالم تقول إنه في البدء لم يكن هناك سوى محيط من المياه يحكمه إله أنسو والإلهة تيامت التي تمردت على أبويها واستطاعت ذبح أنسو واضطرت تيامت إلى الدفاع عن نفسها فولدت مخلوقات خرافية بشعة لتقاتل بها الآلهة التي اختارت الإله مردك ليقودها في حربها ضد تيامت. وينتصر مردك، ويشق جسد تيامت شقين: صنع السماء من الشق الأول والأرض من الشق الثاني فتنقسم المياه إلى مياه فوق الجلد ومياه تحته، ويزين مردك السماء بالنجوم ثم يخلق الإنسان من تراب يمزجه بدم الإله كنجو الذي قتل في معركة مردك مع تيامت. وبعد تمام الخلق تحتفل الآلهة بانتهاء مردك وتخلع عليه ألقاب الشرف التي تدل على أنه كان أهم آلهة البابليين منذ بداية الألف الثاني قبل الميلاد حيث تركزت فيه كل الصفات والوظائف الإلهية التي كانت

موزعة على عدد كبير من الآلهة. ولا شك أن هذه كانت خطوة في سبيل للتوحيد الطبيعي. ومن الأساطير الأخرى أسطورة نزول الإلهة عشر إلى العالم السفلي^(١٦٤). ويؤدى نزولها إلى توقف الحياة الطبيعية على الأرض وترسل الآلهة إلى ملكة للعالم السفلى وتدعى إير شيكيل وتطلب منها لطلاق سراح عشر فتعود الحياة إلى الأرض. وواضح أن هذه الأسطورة تؤكد على اعتقاد شعوب ملين النهريين في موت الآلهة وقيلمتها^(١٦٥). إلى جانب أنها تأكيد لصفة الطبيعية التي اتصفت بها ديانة ملين النهرين. ومن أساطير ماوراء الموت أيضا أسطورة نرجل وصراعه مع ملكة العالم السفلى السابقة للذكر والتي تنتهى بزواجهما فيصبح نرجل ملكا للعالم السفلى وهو في الأصل إله الشمس، وكانت مدينة كوئي في الشمال الشرقي من مدينة بابل مركزاً لعبادته. أما ملحمة جلجاميش فهي أهم أعمال شعوب ما بين النهرين الأدبية، وهي تعتبر أقدم ملحمة عرفها الأدب الإنساني. فهي تسبق أقدم الملاحم اليونانية بحوالى ألف وخمسمائة عام. ولا يستبعد أن يكون لهذه الملحمة أثر كبير في ظهور فن الملاحم عند اليونان وبخاصة الملحمة البطولية^(١٦٦). ويرجع علماء الحضارات السامية القديمة أن ملحمة جلجاميش كانت معروفة حوالى الألف الثاني قبل الميلاد. وقد تحدثت مصادر هذه الملحمة واختلفت البلدان التي عثر فيها على نصوص منها وعلى ترجمات لها في لغات قديمة كثيرة. ولهذا فربما كانت أكثر ملاحم العالم القديم شيوعاً وتأثيراً في أدب حوض البحر الأبيض المتوسط فقد عثر على نسخة منها في أورشيفات بوخازكوى عاصمة الامبراطورية الحيثية في الأناضول وهي مكتوبة بالأكادية، وترجمت إلى الحيثية والهورية^(١٦٧). ووجدت أجزاء منها في جنوب تركيا. وتشير الأجزاء المحطمة التي عثر عليها في فلسطين إلى وجود نسخة بالغة الكنعانية أو للفلسطينية المتأخرة وربما كانت هذه النسخة هي المصدر الذى استقى منه كتاب العهد القديم بعض المظاهر البابلية الآشورية الخاصة بقصة الخلق وقصة الطوفان وضمنوها التوراة^(١٦٨)

نتيجة لهذا الانتشار أصبح جلجاميش بطل الملحمة نموذجاً للبطلوة في العالم القديم تناقلته شعوب حوض البحر الأبيض المتوسط إلى أن أخذ صورته للمثالية في شخصية البطل الإغريقي هيركليس. وجلجاميش هو ملك مدينة أرك المذكورة في التوراة (التكوين ١٠: ١٠) وتسمى الآن ورقة (الوركاء). وقد اُثرت بطولية جلجاميش وفلسفته انتباه أدباء ما بين النهرين فآخذوها موضوعاً لأعمالهم الأدبية التي زادوا فيها على ما وقع منها تاريخياً، وأضافوا عليها صفة أسطورية خالية ماعدت على انتشارها. وتعالج الملحمة بعض المشاكل الفلسفية للدينونة والاهتمامات الإنسانية التي تركت أثراً درامياً عميقاً. فلأول مرة يتصدر الإنسان ومط الآلهة وصراعاتها موضوعاً لها. فالإنسان جلجاميش يولجها في الملحمة بعدد من العواطف والمشاعر الإنسانية المتناقضة تتركنا في انفعال شديد لقونها الدرامية وعناصرها المأسوية. وجلجاميش شخصية تاريخية كما أثبتت ذلك الحفريات الحديثة. ويعتقد أنه عاش حوالي منتصف الألف الثالث قبل الميلاد. وتذكره قائمة الملوك اللقديمي الذين حكموا سومر^(١٦١). ويسبقه في هذه القائمة أربعة ملوك هم إيتانا ملك كيش الذي تولى عرش سومر في البدايات الأولى للألف الثالث قبل الميلاد، ويليه ابنه إيمركر الذي شيد مدينة أرك، ثم يليه لوجلبندا الذي آله حوالي ٢٤٠٠ ق.م أما الملك الرابع فهو دوموزي (تموز) الذي اشتهر في الأساطير بالإله الذي يموت ليبعث من جديد، وأصبح نموذجاً للإله الحي الميت بين آلهة العالم القديم. أما عن زمن كتابة الملحمة فيعتقد المؤرخون أنه كان حوالي ٢٠٠٠ ق.م، أي بعد حكم جلجاميش بحوالي ستمائة عام وبعد خمسمائة عام من تأليه جلجاميش وتعتبر ملحمة جلجاميش مثالا واضحا لاختلاط الواقع التاريخي بالخيال الأسطوري^(١٧٠). فهي تشمل على بعض الإشارات التاريخية حيث نتحدث عن مدينة أرك وأسوارها المحصنة وهي مدينة حقيقية تقع جنوب العراق. وتذكر أسماء بعض المعابد ومنها معبد أنو ومعبد عشتار. كما تشير الملحمة إلى القبائل البدائية

المحيطة بالمدينة وتعطى مثالا لاندماج أهل الصحراء البدو فى شعوب ما بين النهرين. وتذكر أيضا الصراع السيلسى بين جلاميش وبعض ملوك المناطق المجاورة. وتعطى صورة لطبيعة الحكم فى ذلك العصر وبالذات وجود مجلس الشيوخ الذى يستشير جلاميش قبل قيامه بأعماله. وارتباط الحكم بالدين كما يظهر فى شكوى الشعب للآلهة ضد مظالم جلاميش.

والملمحة تروى قصة جلاميش فتيدا بذكر مولده وأعماله وكيف أنه كان ظلما بضطهد شعبه الذى اشتكاه للآلهة التى خلقت له ندا يضاهيه فى قوته لكى تصرف إليه ظلم جلاميش. وبعد فصل من الصراع بين البطلين يصبحان صديقين ويقومان معه بكثير من الأعمال الجبارة أهمها انتصارهما على المخلوق الخرافى الذى يسكن غابة الأرز. وتعجب الإلهة عشر بقوة جلاميش وتعرض عليه الزواج الذى يرفضه فتشكوه عشر للإله أنو وتطلب منه خلق ثور السماء ليدمر جلاميش. ولكن إنكيكو صديق جلاميش ينتصر على هذا الثور ويقتله فتجتمع الآلهة للمشورة وتحكم على إنكيكو بالموت. وهنا يبدأ جزء من الملمحة جديد فى موضوعه وهفقه. فيبدو جلاميش مضطرب النفس حزين القلب متألما فى حقيقة الموت وفى المصير الإنسانى. وتتغير صورة البطولة فبدلا من جلاميش الفتاح المنتصر صاحب المغامرات البطولية نرى إنسانا جديدا وبطلا مأسويا تتحول حياته بالتركيز إلى دراما تعرض من خلالها حياة البطل ونهايته المأسوية. ويبدأ الحوار الداخلى بين البطل وذاته فنجدته يكرس البقية للبقية من حياته من أجل البحث عن الخلود فيوجهه إلى شيخ حكيم يدعى أتا بستم ليسأله عن سر الخلود. فقد كان هذا الشيخ الإنسان الوحيد الذى منحته الآلهة للخلود. ويمر جلاميش بالعديد من الأهوال والمتاعب حتى يصل إلى مكان الشيخ، الذى يخبره ان الحياة والموت بيد الآلهة، وأن الخلود ليس من نصيب الإنسان. وقد ظفر الشيخ بالخلود زمن الطوفان الكبير. وأن هذا الظرف ان يتكرر مرة أخرى. ثم يبعث الشيخ الأمل فى نفس البطل فيخبره أن نياتا

له القدرة على إعادة الشباب يوجد في قاع البحر، فينوص جلعاميش الى القاع، ويحضر النبتات، ثم يفقده مرة أخرى لأن أفعى جذبتها رائحة النبت فأخذه بينما جلعاميش يفتسل في مجرى الماء، وتحصل الأفعى على الخلود، ويضيع آخر آمال جلعاميش في الحصول على الخلود، ويفهم جلعاميش أنه لا معنى على الإطلاق من بحثه وسعيه ويستسلم البطل لقره ويعود إلى مدينته ليزول أعماله السابقة.

وتترخ الملحمة في تفاصيلها الدقيقة بالأفكار والمعاني التي تعطى صورة كاملة لحياة وأنشطة شعوب ما بين النهرين. فمن الناحية الدينية تتحدث الملحمة عن الآلهة وأفعالها وصفاتها وصراعتها، والمجلس الذي يضمها وعلاقتها بالبشر، والطقوس التي تقام لها، والقرايين التي تقدم إليها وتذكر الملحمة أيضا بعض الصلوات والتوسلات المقدمة للآلهة واهتمام الملوك ببناء المعابد وترميمها. ومن المفاهيم الدينية التي نتعرض لها الملحمة مفهوم الخطيئة الإنسانية التي جاءت بالطوفان، ومفهوم الثواب والعقاب، ومفهوم حياة ما بعد الموت والبعث، وكلها تعطى فكرة عن التصور الديني لشعوب ما بين النهرين. وتعالج الملحمة أيضا بعض المشاكل الفلسفية التي ترد في شكل حوار بين شخصيات الملحمة وخاصة بين جلعاميش وانكيكو وبينه وبين الشيخ أتنا بستم. وتعطى الملحمة أولى محاولات التأمل الفلسفي في الوجود والمصير الإنساني. وتقدم نظرة اخلاقية غنية وأول المشاكل الفلسفية التي تعرضها الملحمة مشكلة الصراع بين الخير والشر والصراع من أجل الخلود^(١٧١). وتعطى الملحمة علاجاً لمشكلة الموت يتمثل في اتجاه الإنسان إلى بناء الحضارة فهي التي تخلد الإنسان وتضمن له البقاء بعد الموت. كما تتألف الملحمة مشكلة الإرادة الإنسانية. وتوضح أنه على الرغم من أن الإرادة الإلهية لها اليد الطولى فإن صراع الآلهة يعطى فرصة لحرية الإرادة الإنسانية تتبلور أحيانا في

لتحدى الإنسانى لسلطة الآلهة^(١٧٧) . وترد فى الملحمة أيضا بعض الأفكار الانثروبولوجية خاصة فيما يتعلق بشخصية انكيكو إذ تضى قصة انتقاله من مرتبة الحيوانية إلى الإنسانية فكرة عن نشوء الإنسان وتطوره كما فهمه علماء الأنثروبولوجيا فى الغرب وربما يمثل انكيكو مرحلة وسط من مراحل التطور الإنسانى وهى مرحلة للتوسط بين الحيوانية والإنسانية. وهى تدل أيضا على التغيرات الجسمانية والعقلية التى تصاحب هذا التطور بالإضافة الى العوامل النفسية. هذا الى جانب أن قصة انكيكو تلقى الضوء على كيفية انتقال إنسان الصحراء إلى المدينة وانماجه فيها^(١٧٨). وربما تكون فيها اشارة إلى الهجرات العديدة التى شهدتها لقاليم الشرق الأدنى القديم من المناطق الصحراوية إلى الوديان. وهى مناطق جنب طبيعية لسكان للصحراء وبالإضافة الى هذه المناحي الدينية والفلسفية والانثروبولوجية لملمحة جلجاميش تعطينا الملحمة نموذجا أنبيا متكاملا تلعب فيه الشخصيات دورها فى دقة متناهية وتكدرج أحداثها فى يسر وسلامة الى نهائنها فى حبكة فنية دقيقة. وتعتمد الملحمة فى لغتها على اللحوار كوسيلة ناجحة لتوصيل الأفكار كما أنها تستخدم الخيال الثرى وعناصر التشويق فى محاولة لنقل القارئ من عالمه. الواقعى الى عالم الخيال الخصب. واحتوت الملحمة على عناصر درامية تقوم على اسس من الصراع الدائر فى الملحمة سواء بين البطل والآلهة أو البطل وانكيكو، أو ذلك الصراع الذاتى الذى يدور داخل عقل البطل ويثير فيه انفعالات إنسانية متقضنة وقوية. ولا تظو الملحمة أيضا من العناصر الأسطورية التى تظهر فى صفات جلجاميش الخارقة للعادة كأوصاف جسمه وقدراته وكذلك فى الكثير من المخلوقات الخرافية، والأمكن الغربية المجهولة التى يرد ذكرها والشخصيات غير العادية مثل انكيكو وأتنا بشتم. كما تظهر أيضا فى

الالهة المتعددة وفى الاعمال البطولية الخرافة والصراع ضد الأسماع للخرافية والحيوانات الغريبة ولخترق الأملكن والغلبات وللبحار المجهولة المائلة بالمخاطر إلى جانب الرحلة إلى العالم السفلى بما تحويه من أوصاف أسطورية^(١٧٦). كل هذه الأمور جعلت من ملحمة جلجاميش أعظم عمل أدبى عرفه الشرق الأدنى القديم وترك أثره على آداب المنطقة كلها بل امتد هذا الأثر إلى المناطق المجاورة ليكون دليلاً واضحاً على مدى ما وصلت إليه حضارة ما بين النهرين من انتشار، وما تركته من آثار لعل أقواها ما ظهر منها فى صفحات العهد القديم وبالأذات فى قصص الخلق والطوفان مما يؤكد معرفة كتاب العهد القديم بمصادر هاتين القصتين فى الأدب البابلى الأشورى.

الفصل الرابع

العرب وشعوب المنطقة السورية

أولاً: الكنعانيون

١- الوضع السياسي: كانت المنطقة المطلة على البحر الأبيض المتوسط، والمحصورة بين مصر في الجنوب والأناضول في الشمال مركز تجمع لعدد من شعوب الصحراء التي كونت الهجرات العربية السامية الأولى للقائمة من قلب شبه الجزيرة العربية. وقد كانت هذه المنطقة الوجهة الطبيعية لهذه الهجرات، والهدف المباشر لكثير من غزوات قبائل الصحراء الباحثة عن مصادر للرزق في البلدان الخصيبة المجاورة^(١٧٥). وقد كان لوقوع هذه المنطقة بين اعظم قوتين سياسيتين في العالم القديم، مصر ومنطقة ما بين النهرين، أن تعرضت هذه المنطقة للهجوم المستمر الذي جعلها اقل المناطق مقاومة للغزو الأجنبي. وقد سهل هذا على شعوب الصحراء الهجرة المتعاقبة الى المنطقة والاستقرار فيها دون أن يصادفوا مقاومة شديدة من السكان الوطنيين.

ومن الناحية الجغرافية تتكون هذه المنطقة من قطاع الارض المطلة على البحر المتوسط من ناحية، وعلى الصحراء من ناحية اخرى — وتعرضها لسلسلة من الجبال التي تمر في نفس الوقت بالسهول للواسعة والأنهار الصغيرة. وقد جعلها هذا الموقع الجغرافي مسرحا للصراعات السياسية — بل وفي معظم الاحيان ميدانا للقتال والحروب التي نشأت عن هذه الصراعات بين القوى الكبرى في الشرق الأدنى القديم^(١٧٦).

ومن ناحية أخرى كانت هذه المنطقة في أوقات السلم حلقة اتصال، ومركزا تلتقي عنده الطرق المؤدية إلى ثلاث قارات، وقد زاد هذا من التتبعيات المتصلة بتاريخ المنطقة - إذ كانت موقعا طبيعيا لالتقاء وتصادم القوى الكبرى سياسيا وعسكريا واقتصاديا وحضاريا.

ومن الناحية السياسية العسكرية لم يكن للمنطقة تاريخ سياسي عسكري من صنعها الذاتي - بل تحكمت في سياستها ظروف القوى المحيطة بها. فهي تطن ولاءها السياسي والعسكري للقوة الأعظم - بل كثيرا ما ازواج ولاؤها، فتجد أن بعض المقاطعات الجنوبية القريبة من مصر تأخذ جانب المصريين ضد امبراطوريات ما بين النهرين، بينما نجد المقاطعات الشمالية تطن بتبعيتها لمنطقة ما بين النهرين، وكثيرا ما اشترك الحيثيون والحروريون مع المصريين والاشوريين والبابليين في فرض السيادة على المنطقة السورية^(١٧٧). وهكذا تحكم الموقع الجغرافي في نوعية الولاء السياسي لهذه المنطقة. وأدى هذا بطبيعة الحال إلى تمزق المنطقة داخليا فلم تعرف للوحدة السياسية في حياتها كما أنها لم تكون جيشا موحدا تصد به هجمات الامبراطوريات المجاورة. ولم يعرف عنها في تاريخها لطويل الا تبعيتها الكاملة لاحدى القوى الكبرى في مصر والعراق وبلاد الأناضول. ولم تتوفر لديها الامكانيات الكافية لتصبح قوة منافسة في الصراع على السيادة في الشرق الأدنى القديم، ولهذا أصبح تاريخ هذه المنطقة تاريخا سلبيا، واتسمت سياساتها بالضعف، ولم تكن لها قلمفة سياسية أو مبادئ تحرص عليها نظرا لأن حريتها السياسية كانت مطلوبة تماما.

وقد ضمت هذه المنطقة الساحلية سوريا وفلسطين ولبنان وعاشت فيها شعوب مختلفة من بينها الكنعانيون والآراميون والفلسطينيون والعبريون وغيرهم. ونظرا لصعوبة فصل تاريخ هذه الأقاليم والشعوب أطلق عليها أحيانا اسم سوريا ليكون اسما جامعا لكل الأقاليم المحصورة بين مصر في الجنوب وهضاب

الأناضول في الشمال والصحراء العربية وما بين النهرين في الشرق، والبحر المتوسط في الغرب. وقد تركز العمورين في شمال المنطقة السورية والكنعانيون في الساحل، والآراميون في المنطقة الداخلية، والعبريون في الجنوب ووحدة هذه المنطقة هي وحدة جغرافية في المقام الأول، لها صلاتها التاريخية الإيجابية والسلبية. فهي منطقة جغرافية واحدة انحصرت بين قوى الشرق الأدنى القديم فأصبحت الموضوع التاريخي لصراع هذه القوى المتعارضة.

ومن الجماعات البارزة التي كونت سكان هذه المنطقة الجماعة لقائمة اليها من الصحراء، فقد لعبت هذه الجماعات بلاذات دورا هاما في التكوين الجنسي لشعوب المنطقة، وفي الأحداث التاريخية. وكان العنصر القدام من الصحراء عنصرا عربيا ساميا بطبيعة الحال، وقد أثبت وجوده القوى في تشكيل البناء الاجتماعي، فتمت له السيادة في منطقة سوريا بطريقة تفوق تأثير العنصر العربي السامي على شعوب ما بين النهرين، حيث ظل العنصر السومري غير السامي في منطقة ما بين النهرين وفي تركيبها السلاكي، وإن كان الدور السياسي الذي لعبه العنصر العربي السامي في منطقة ما بين النهرين أقوى بمراحل من الدور الذي أدته شعوب المنطقة السورية نظرا لظروفها المحلية الملائمة لذلك^(١٧٦).

والكنعانيون من أهم الشعوب التي نشأت وعاشت في هذه المنطقة قديما، وهم يكونون سكان فلسطين ومنطقة الساحل الفينيقي، والأجزاء الساحلية الشمالية في نهاية الألف الثانية قبل الميلاد. فهم يكونون القطاع السوري الفلسطيني من الهلال الخصيب والمحصور بين البحر الأبيض المتوسط والصحراء^(١٨٠). ويجمع الاسم الكنعانيون عناصر مختلفة منها العموريون والمؤابيون والعمونيون والألوميون، وكذلك العبريون - مما يدل على أن هناك وحدة يمكن ادراكها بين هذه الشعوب - رغم تنوع عناصرها، فهي تشترك في بيئة جغرافية واحدة وتشترك في أصول

تاريخية واحدة، وفي كثير من عاداتها وتقاليدها. كما أن لهجاتها متقاربة وتعود الى أصول لغوية واحدة.

وكنعان هو الاسم الذى أطلق قديما على منطقة سوريا - فلسطين. وتعرف فلسطين فى أسفار العهد القديم باسم كنعان نسبة الى كنعان بن حام بن نوح حسب وصف التوراة واشتملت كنعان على المنطقة الواقعة بين شاطئ البحر المتوسط الشرقي من مدينة أوجاريت القديمة الى غزة وبين الصحراء السورية ومن سهول أنة فى جنوبي آسيا الصغرى إلى صحراء النقب جنوبي فلسطين. وقد اختلف العلماء حول أصل كلمة كنعان من الناحية اللغوية. وإلى عهد قريب ساد الاعتقاد بأن الكلمة سامية الأصل وتعنى (الأرض المنخفضة) فى مقابل الأرض المرتفعة لبلدان. إلا أن البحوث الحديثة تستبعد كون الكلمة سامية وترجح أنها من أصل حورى هو كنجى أى بلاد الأرجوان. وهى فى اللغة الاكلادية كنخى وفى رسائل تل العمارنة كنخى وفى الفينيقية كنع، وفى العبرية كنعان وكذلك فى العربية والكلمة فى اللغة الحورية تعنى الأرجوان أو الصبغ القرمزي، وهو الصبغ الذى كان الكنعانيون يصنعونه ويتاجرون فيه. وقد كانت هذه الصناعة معروفة فى القرن الثامن عشر أو السابع عشر قبل الميلاد فى الوقت الذى وطد فيه الحوريون علاقاتهم فى شمال العراق القديم مع سكان شاطئ البحر المتوسط. وهنا يجب الإشارة الى أن لفظ فينيقية معناه أيضا الأرجوان وهو لفظ اغريقى أصله Phoinix^(١٨١) ويتخذ العلماء من هذا دليلا آخر على انتشار صناعة الأرجوان فى هذا الجزء من حوض البحر المتوسط الشرقى. وقد أطلق الاغريق هذه التسمية على جماعة الكنعانيين الذين كانوا يتاجرون معهم. ثم أصبحت كلمة "فينيقية" مرادفة للفظ "كنعان" فى أوائل القرن الثانى عشر قبل الميلاد^(١٨٢). وبعد أن كانت كنعان تطلق

فقط على الساحل والقسم الغربي لفلسطين، أصبحت تطلق بشكل عام على قسم كبير من سوريا وعلى كل فلسطين. وتعتبر بلدة شكيم عاصمة كتعان نظرا لموقعها. ويرجح العلماء أن الموجة التي أتت بالشعب العموري من الصحراء العربية إلى الهلال الخصيب حوالي منتصف الألف الثالث ق.م هي نفس الموجة التي أتت بالشعب الكنعاني وربما كانت في شكل قبائل بدوية دخلت عن طريق البقاع وشمالي سوريا^(١٨٣). وليست هناك فروق أساسية بين الشعب الكنعاني وبين العموريين من الناحية العرقية وإن كان الشعب العموري قد اكتسب مع مرور الزمن مزايا جسدية من العموريين والحوريين بحكم جواره لهذين الشعبين بينما اكتسب الشعب الكنعاني مزايا الجماعات التي كانت تسكن لبنان قبل مجيئه إليها.

ومن المصادر المصرية وغيرها يتضح أن المصريين قد تمتعوا منذ فترات تاريخية قديمة بسلطات سياسية واقتصادية على المنطقة كلها^(١٨٤) وقد قامت مصر بالعديد من الحملات العسكرية التي كان هدفها تعزيز السيادة المصرية، أو صد هجوم امبراطوريات ما بين النهرين. وتتقطع السيادة المصرية في فترة تعرض مصر لغزو الهكسوس (حوالي ١٦٧٠ - ١٥٧٠ ق.م) وبانتهاء هذا الغزو تستعيد مصر سيادتها على المنطقة مرة أخرى - هذا في الوقت الذي ظهرت فيه قوة الحيثيين في الشمال حيث انتشروا من الأناضول واستقروا في شمال سوريا. وقد احتفظت الولايات الشمالية الخاضعة للحيثيين باستقلالها الكامل وارتبطت مع الحيثيين في معاهدات ثنائية. وفي القرن الرابع عشر واثالث عشر قبل الميلاد - وهما القرنان السابقان على ظهور الاسرائيليين في المنطقة. تعرضت السيادة المصرية لفترة تدهور نتيجة لبعض الأزمات الداخلية في مصر وتنتهز بعض الدويلات السورية الفلسطينية هذه الفرصة لزيادة استقلالها، ولكنها لم تستطع أن توحد من نفسها - نظرا للصراعات الدائمة والحروب المستمرة بينها ولم تنشأ الا

دولة واحدة في الشمال هي دولة ماري التي استقلت من نزاع المصريين والحيثيين في خلق كيان مستقل^(١٨٦). ثم تتعرض المنطقة كلها حوالي ١٢٠٠ ق.م لغزوات "شعوب البحر" القادمين من بعض جزر البحر الأبيض المتوسط. وتقضى هذه الغزوات على الامبراطوريات الحيثية ويجبرون مصر على ترك المنطقة. ويستمر فريق منهم يدعى "الفلسطينيون" في فلسطين، التي يعتقد البعض انها اخذت اسمها منهم - ثم سرعان ما تمسحب. شعوب البحر من المنطقة لتتعرض لمجموعة من غزوات الشعوب العربية السامية وهجراتها. وفي هذه الفترة بدأ دخول القبائل العبرية الى المنطقة قدامين من الجنوب بعد خروجهم من مصر - عابرين البحر الاحمر ومتجولين في سيناء حتى وصلوا الى كتعان من الجنوب - ومع القبائل العبرية زحفت مجموعات سامية أخرى من الجنوب اهمها: المديانيون والأدوميون والمؤبليون والعمونيون، بينما نتم الطلبة في الشمال للأراميين.

وفي الفترة من ١٢٠٠ ق.م الى القرن التاسع قبل الميلاد تتمكن بعض شعوب المنطقة من الحصول على الاستقلال الذاتي لفترات قصيرة حيث ضعف النفوذ المصري في المنطقة كما انتهت دولة الحيثيين في الشمال. ومن القرن التاسع قبل الميلاد يبدأ التوسع الآشوري في المنطقة، وتنفذ هذه الدول استقلالها مرة أخرى، وتنقسم المملكة العبرية التي كونت في فترة سابقة الى دولتين وانضمت الدول السورية الصغيرة الى الامبراطوريات الآشورية، ويستمر النفوذ الآشوري الى القرن السادس قبل الميلاد - ليبدأ النفوذ البابلي ويسقط بابل في يد الفرس عام ٥٣٨ ق.م. وتصبح المنطقة كلها تابعة للامبراطورية الفارسية ومن بعدها لليونان والرومان^(١٨٦). - ونتيجة لهذه التغيرات السريعة في تاريخ المنطقة وتبعيتها للامبراطوريات المتعاقبة واحدة بعد الأخرى تأخذ الأنظمة الحكومية أشكالاً مختلفة يتناسب مع الامبراطوريات الحاكمة. فتحت الحكم الحيثي تنمتع الدول المحلية الصغيرة باستقلالها مع تبعيتها للحيثيين عن طريق المعاهدات. أما النظام المصري

فى المنطقة فلم يكن يميل الى إلحاق المناطق الواقعة تحت النفوذ المصرى إلى الامبراطورية المصرية مباشرة بل اقتنع بفرض الضرائب السنوية التى يدفعها الأمراء المحليون. ويحتفظون بحكمهم تحت السيادة المصرية - ولم يرغب المصريون أيضا فى الاستعمار والاستيطان فى مناطق نفوذهم، ولهذا فهم لم يغيروا من الوضع الجنسى للسلاى فى المنطقة، وقد تبع الحيثيون سياسة مماثلة فى الشمال حيث تركوا الدويلات للصغيرة تكبر شئونها - الا أنهم اندمجوا جنسيا فى المنطقة على عكس ما فعل المصريون^(١٨٧).

أما الآشوريون والبابليون فقد طوروا سياسة للضم المباشر ولإلحاق كل المناطق المستعمرة للامبراطورية الآشورية والبابلية، وسعوا الى القضاء على التراث المستقل للشعوب عن طريق تهجير مجموعات كبيرة من السكان مثلما فعلوا مع للجماعة العبرية التى سبوا الى بابل فى القرن السادس قبل الميلاد^(١٨٨). ولم يكف الآشوريون والبابليون بذلك - بل سعوا ايضا الى توحيد النظام الدينى للشعوب الخاضعة لهم، وقد أدت هذه السياسة الى القضاء التام على سوريا كوحدة تاريخية تحت الحكم الآشورى البابلى - بينما احتفظت بوجودها التاريخى تحت حكم الحيثيين والمصريين.

٢. الوضع الدينى:

من الصعب الحديث عن وحدة حضارية لهذه المنطقة التى لم تتمتع فى تاريخها الطويل بأية وحدة سياسية. ولهذا فقد اجتمعت فى هذه المنطقة عناصر حضارية متعددة قوتها العناصر السلاية المتنوعة التى تعاقبت على المنطقة واستقرت فيها. وقد خضعت المنطقة حضاريا للامبراطوريات التى أخضعتها سياسيا. وبهذا يمكن القول بأن التاريخ الكنعانى قد حدد شكل الحضارة الكنعانية، وجعلها تتكون من عناصر متباينة. وقد غلب العنصر العربى السامى على بقية

العناصر وذلك بتأثير الهجرات العربية السامية المتوالية من الصحراء - بالإضافة الى مساهمة البابلين والآشوريين فى تأكيد التراث العربى السامى عن طريق عملهم على نشر عناصر حضارتهم فى كنعان^(١٨٩). وهناك الأثر المصرى الذى يظهر فى أدب وفن وديانة الكنعانيين، وبالإضافة الى هذا أيضا الآثار التى تركتها الشعوب للقائمة من البحر، وكذلك الأثر الذى تركه الحيثيون فى الشمال.

وعلى الرغم من هذه العناصر الأجنبية غير السامية فى المنطقة فالتأثير العربى السامى ظل قويا، بل وطبع الحياة الكنعانية بطابعه الخاص - فطلت الأحوال الاجتماعية والحضارية أقرب الى أحوال العرب الساميين، وبخاصة القادمين من الصحراء الذين احتفظوا بالتقاليد العربية السامية الأصلية - بخلاف ما حدث للساميين فى أرض الرافدين فقد طوروا أسلوبا حضاريا ساميا خلاصا بهم، يختلف فى أشياء كثيرة عن أسلوب الساميين البدو الذين هاجروا الى كنعان. ولهذا كلفت أحوال الكنعانيين أقرب الى الطابع العربى السامى الصحراوي^(١٩٠).

وبالنسبة للأوضاع الدينية فى كنعان فمصادر الديانة الكنعانية لاتعطينا فى مجموعها صورة واضحة لطبيعة ديانة الكنعانيين. ومن المصادر الهامة التى وردت بها إشارات عديدة الى هذه الديانة للعهد القديم، ولكن كتاب العهد القديم معروفون بعدانهم للديانة الكنعانية ومؤسساتها ولذلك لايمكننا الاعتماد كثيرا على الصورة التى قدموها - نظرا للصفة الدفاعية التى أثرت على حديثهم عن الكنعانيين. كما أن حديث العهد القديم عن ديانة الكنعانيين ليس حديثا منتظما ولكنه عبارة عن مجموعة من الملاحظات العابرة، التى لايمكن ان تعطينا صورة كاملة عن الفكر الدينى للكنعاني. والى جانب العهد القديم، ورد ذكر بعض الملاحظات على الديانة الكنعانية فى بعض كتابات المؤرخين الإغريق القدماء، والتى شملت على بعض أوصاف للمعابد والعقيدة، وذكرت أسماء بعض الآلهة والأماكن المقدسة والمدن.

ومن المصادر الأخرى رسائل تل العمارنة، والتي تعطى صورة واضحة للوضع السياسي في كنعان - ولكنها تشمل اشارات قليلة بالنسبة للوضع الديني. والمصدر الوحيد الذى زاد من المعرفة بديانة الكنعانيين هو مجموعة النصوص التي عثر عليها في أوجاريت القديمة (رأس شمرا في شمال سوريا). وقد اشتملت هذه النصوص على مجموعة من الأساطير الكنعانية، وقوائم القرابين والأضحية - وبالإضافة إلى هذه النصوص الدينية من رأس شمرا تعطى بعض النصوص المصرية تفاصيل متفرقة عن ديانة الكنعانيين ولكنها قليلة القيمة ولا تعطى صورة واضحة للعقيدة.

والوصف الذى يمكن الوصول إليه من هذه المصادر المتفرقة يختص ببعض الآلهة الكنعانيين الذى ورد ذكر اسمائهم في هذه المصادر - وإن كان من الصعب التعرف على طبيعتهم الحقّة ووظائفهم وعلاقاتهم، وإن كان واضحاً أن معظم الآلهة الكنعانية مرتبطون بالظواهر الطبيعية مما يجعلنا نحكم على الديانة الكنعانية بأنها ديانة طبيعية تعددية تنتم بطابع زراعى استمدت آلهتها وفكرها من الطبيعة. والكلمة الدالة على الإله في النصوص الدينية هي كلمة *إيل*، وهي في نفس الوقت اسم أكبر آلهة الكنعانيين. وفي النصوص الأوجاريتية تستخدم نفس الكلمة، ولكن في صورة مختلفة هي *ال*، وترد أيضاً في صيغة الجمع.

ويحتل الإله *إيل* للمكانة الأولى بين الآلهة في النصوص الأوجاريتية - ومعنى الاسم كما ذكرنا هو "له"، ولكنه في حالتنا هذه اسم علم لكبير آلهة الكنعانيين المتسلط على بقية الآلهة، والتي يحكمها كملك لها جميعاً^(١١). وشخصية الإله *إيل* شخصية غامضة، وتحدث عنه النصوص في لغة رمزية يصعب فهم معناها. وعلى الرغم من أن الإله *ال* يحتل المكان الرئيسي بين الآلهة فإنه يبدو فى معظم الأحوال بلا وظيفة محددة، وقد وصفه بعض الدارسين بأنه إله عاطل. ومن الوظائف التي تذكرها النصوص عنه رئاسته للآلهة، ورئاسته لمجلس الآلهة، ومن

الألقاب التي تخطبه بها النصوص "إيو الآلهة" و"لُبو للبشرية"^(١١٦) - كما تسمى الآلهة في بعض النصوص "بناء ال" وينسب إليه خلق العالم فيلقب "خالق الخلق" وهو الخالق للآلهة والبشر معا، وهو أيضا "خالق الأرض"، "الحكيم الأبدي"، و"المعصم والصديق والرحيم والطيب والثور" كناية عن القوة و"الملك".

وتنكر المصادر أنه يسكن "عند منبع النهرين" بعيدا عن الآلهة والبشر، وهذا هو المكان الذي تجتمع فيه الآلهة للمشورة تحت رئاسته، ولا يمكن تحديد الموقع الجغرافي لهذا المكان، بسبب للغة الأسطورية التي يستخدمها النص. وترد في النصوص أسماء لآلهة يكون ال جزءا من اسمها - ومن هذه الأسماء إيل شداى (الاله للجبل)، وكذلك "إيل عولام" (الاله الأبدي)، وكذلك "إيل بيتل" (اله بيت إيل) وغيرها.

والإله الذي يلعب الدور الهام في الديانة الكنعانية هو الإله بعل، فظهور إيل بمظهر الإله العاطل، أعطى للإله بعل مكانة هامة، رغم زعامة إيل للآلهة عامة. فالإله بعل هو الإله المنفذ صاحب السلطة الحقيقية^(١١٧). وذلك لأن نفوذ إيل نفوذ سلبي. وهذه الظاهرة نجدها متكررة في أكثر من ديانة سامية وغير سامية حيث تركز السلطة الاسمية في شخصية كبير الآلهة بينما نجد السلطة الفعلية في يد إله آخر. ففي ديانة ملبين النهرين نجد الإله أنو - إله السماء كبير آلهة ملبين النهرين، في حين أن السلطة الفعلية في يد إله العاصفة أنليل الذي اختير ملكا للآلهة حيث يقوم مجلس الآلهة بزعامة أنو باتخاذ القرارات بينما ينفرد أنليل بتنفيذ هذه القرارات.

وقد كانت هذه هي طبيعة العلاقة بين إيل وبعل، والتي حددت بدورها طبيعة العلاقة بين آلهة الكنعانيين. ونجد أن للنصوص تصف كلا من الإلهين بلقب "ملك" مع فارق هام وهي أنها تصف إيل بأنه "ملك" بينما نجد بعل يوصف بأنه "يصبح

ملكاً". وهذا يعنى أن ملك إيل ملك أبدي أزلي، لا يتغير مع الزمن بينما يتصف ملك بعل بالحركة والتغير والديناميكية وهذه صفات يكتسبها بعل لأنه يفوز بالملك نتيجة لصراعه المستمر مع بقية الآلهة التي تعليه، وتعمل دائماً على إبعاده عن الملك فيضطر الإله بعل إلى العمل على تأمين ملكه، والمحافظة عليه عن طريق التوحد إلى الإله إيل، وبناء المعابد له. ويستجيب الإله إيل لتوسلات بعل ويساعده على استرداد ملكه. وهكذا يعيش الإلهان إيل وبعل في سلام كل له مكانته في مجتمع الآلهة الكنعاني. ولا يحاول بعل أن يتمرد على هذا الوضع فهو يقبل رئاسة إيل ويحافظ على العلاقة الطيبة معه.

ومن الصفات والألقاب التي يعرف بها الإله بعل ، والتي تذكرها النصوص الكنعانية أنه "راكب السحاب" وإله العواصف والمطر والمسئول عن الخصوبة والانبثاق^(١٩٤) ويسمى أيضاً "الأمير بعل أو "أمير الأرض" ويلقب أيضاً "الملك" ولكن يلاحظ أن النصوص لم تعطه لقب الخالق وهو لقب احتفظ به الإله إيل أبو الآلهة والبشر. وإن كان بعل يوصف بأنه "حافظ الخليفة" وواهب الخصوبة والانبثاق، وفي كل عام يقع بعل تحت سيطرة الإله موت. وفي هذه الفترة تموت الطبيعة وتعرض الأرض للجفاف، ويتوقف كل شيء عن النمو إلى أن يتم للإله بعل الانتصار على الإله موت بمساعدة الإله إيل - ومع عودته إلى الأرض تعود إليها الحياة وتتجدد الطبيعة.

ويتناول الأدب الكنعاني هذا الموضوع الهام، وهو الخلاص بموت الإله بعل وعودته إلى الأرض والأثر الذي يتركه هذا الحادث على الطبيعة. ومن الملاحم التي تتعرض لهذه المشكلة ملحمة الإله بعل والإلهة عنت وهي تبدأ بالصراع بين الإله بعل والإله البحر وهو أحد الآلهة المعادين لبعل، ويقع البحر تحت سلطته فيلقب بأمير البحر ، والحاكم للنهر . وهو يتحدى ملك بعل بهجومه على نبات الأرض بقوة مياهه، وقوة حيواناته الأسطورية، ومنها اللتين والثعبان الملتوي^(١٩٥)

والذى يقال إنه الإله يم نفسه. وتروى هذه الملحمة قصة بعل وانتصاره بعد مساعدة الإلهة عنت له فهى التى تقوم بذبح الإله موت إله العالم السفلى الذى يذهب إليه بعل بعد أن يهزمه الإله يم.

ومن الواضح اتصال عناصر الصراع بين الإله بعل والالهين يم وموت بالدورة الطبيعية، ونظم الفصول المنوية. فالإله بعل هو إله الخصوبة والإنبات، وسلطته محددة بالفصول التى تنمو فيها النباتات وتزدهر فيها الطبيعة. والإله موت هو إله القحط والمجاعة والموت، وسلطته محدودة بفترة الجذب التى تصيب الأرض فى الصيف^(١١٦). وهكذا يتضح أن الصراع بين بعل وموت يعكس فترات النمو والجفاف التى تسود الدورة للزراعية. وقد شك بعض العلماء فى صحة هذا التفسير استنادا الى أن السنة الكنعانية لا تنقسم الى فترات خصوبة وجذب، ولكنها سنة خصوبة وإنبات دائمين طول الوقت.

ويشمل مجتمع الآلهة الكنعانية على عدد من الإلهات - فهناك الإلهة أثرت - وهى زوجة الإله ايل والتى تذكرها التوراة باسم أشيرا - وتلقبها نصوص أوجاريت بـ "السيدة أثرت لله البحر" وهى تلقب أيضا بـ "خالقة الآلهة" كما أن زوجها خالق الخلق، وتعرف الآلهة باسم "بنو أثرت"^(١١٧) أى أنها أم الآلهة كما أن ايل أبو الآلهة. ومن سلطات أثرت التدخل للشفاعة لدى إيل بالنيابة عن الآخرين وأصحاب الحاجات الذى يلتزمون وساطتها.

وتذكر النصوص أن الإلهة عنت لأخت بعل. وامراته تسأل أثرت التوسط لها لدى ايل كى يعطى لبعل إنشا ببناء قصر لایل رمزا لسلطته. وتظهر النصوص أثرت فى مظهر أم تعنت مرحلة الشباب والولادة والوضع.

وقد ورد ذكر الإلهة عنت من قبل - ونذكر هنا أنها أخت بعل وزوجته^(١١٨)، وتسميها النصوص "العزراء عنت" تعبيراً عن شبابها وقواها التى لا تنتهى. وأهمها

قوى الحياة والحب والحمل. ويطلب الجانب الجنسي على صفات غنت وتمثل صفاتها الجنسية للقوية جزءا من طبيعتها. وتظهر في شخصيتها بعض الأوصاف المتناقضة - فهي كما قلنا آلهة الحب، وهى من مجموعة آلهة الخصوبة المرتبطة بالدورة الزراعية ومع ذلك تصورها النصوص فى صورة إلهة للحرب فتعبر عن رغبتها فى دخول المعارك وسفك الدماء والخوض فى الدماء الى ركبتيها، والسير فوق الجمالغ البشرية بينما تمتد الأيدى البشرية من حولها كالجراد، وهى توصل للقيام بأعمالها الوحشية للفظيعة.

وهناك أيضا الإلهة عثرت وهى تشترك مع الإلهة غنت فى بعض الصفات فهى أيضا من آلهة الخصب وتجمع أيضا بين صفات البكرة والأمومة، ويرد نكرها فى التوراة باسم عثرت. وتظهر فى معالمها أيضا للصفات الجنسية وهى أيضا إلهة للحرب وتصورها النصوص فى صورة امرأة متعطشة الى الدماء البشرية^(١٩). ومن صفاتها أيضا أنها الإلهة للحارسه للمدن.

ومن هذا العرض المختصر لآلهة الكنعانيين نتضح بعض عناصر الديانة الكنعانية ومنها أن هذه الديانة ديانة طبيعية ترتبط بالدورة النباتية وتستمد آلهتها وأساطيرها وأفكارها الدينية من الطبيعة وأحوالها. ويبدو أيضا أن الديانة الكنعانية أقل تقدما من ديانات الساميين عامة وبخاصة إذا قارناها بديانة ما بين النهرين. ويظهر هذا للتخلف الدينى فى قسوة لطقوس الكنعانية وارتباطها بعناصر جنسية لاتجدها بهذه القوة فى ديانات سامية أخرى^(٢٠). كما يلاحظ أيضا عدم وضوح شخصيات الآلهة فهم لا يتمتعون بصفات ثابتة بل يلاحظ التعارض الواضح فى وظائفهم فالإله إيل هو الخالق وبعل هو حافظ الخليقة والإله موت هو المدير للخليقة والإلهة غنت تلد وتنجح الرجال - فهى تجمع بين الخلق والدمار وهى أيضا إلهة الحب والحرب، وهى صفة متعارضة تشترك فيها معها عثرت، والإله بعل يجمع بين الحياة والموت ويوصف أحيانا بالآله الحى الميت وهى ظاهرة يشترك فيها مع

عدد من الآلهة الساميين وغير الساميين. وهى مجموعة الآلهة التى تموت وتبعث من جديد أمثال الإله ديموزى والبابلى تموز، والإله الفينيقي أنونيس. وهكذا تتبادل الآلهة صفاتها وألقابها ووظائفها وصلاتها - بل وجنسها أيضا، مما يجعل من الصعب معرفة خصائص كل إله وطباعه التى ينفرد بها بين الآلهة.

وكان الآلهة موزعين على المدن فلكل مدينة لها الهة الخاص، أو آلهتها الخاصة كما أن هناك آلهة غير محدودة بمدينة معينة بل عبادت فى كل المدن بصفة عامة ذلك لأنها كانت تمثل وظيفة معينة من الوظائف المشتركة بين الآلهة أو تمثل مظهرا معيناً من مظاهرها. وقد عبد الكنعانيون آلهة أجنبية مصرية وبابلية ولذلك اتصفت ديانتهم بالطابع التوفيقى الذى اتصفت به حضارتهم عامة - وقد حدث أيضا اندماج بين آلهة الكنعانيين وآلهة اليونان.

وبالنسبة للنظام الكهنوتى لم يكن هناك نظام كهنوتى منطور فى كنعان، كما هو الحال فى مصر وبابل وآشور. وكان للكهنة دور هام فى الديانة الكنعانية ولكنها لم تصل إلى النظام الدقيق السائد فى مصر وبابل^(٢٠١). وتذكر النصوص العديد من الاشارات إلى الكهنة وسدنة المعابد والنساء النابات والبلغيا المقسمات وعدد قليل من المتنبئين ولم تكن كل أماكن العبادة فى صورة المعابد المعروفة^(٢٠٢). بل انتشرت الأماكن المقمنة المقامة فى الفضاء وهو ما يتوقع من ديانة طبيعية. وهذه الأماكن تنشأ حول الأشجار والينابيع والتلال وغيرها من الأماكن المرتفعة التى تذكرها للتوراة.

ويتكون الهيكل المقام فى الفضاء من أرض تحيط بها سياج يضم مذبحاً وبها حجارة مقمنة ترمز إلى الآلهة وقد عرفت هذه الأماكن المرتفعة فى فلسطين وتعرض لها أنبياء بنى اسرائيل بالهجوم (شعيا ١٥: ٢، ١٦: ١٢ الملوك الأول ٣: ٢ والملوك الثاني ١٢: ٤). وفى الهياكل المقمنة يتم القيام بمراسيم الموت إلى جانب الاحتفالات الدينية السنوية والأعياد (الملوك الثاني ٩: ٢٧) وتعددت الأغراض التى

استخدمت فيها المعابد فالى جانب للطقوس التى تؤدى فيها كانت تقدم فيها للقرابين والذبائح وتوضع فيها التماثيل التى ترمز للآلهة.

أما القرابين عند الكنعانيين فقد تنوعت أنواعها فمنها القرابين الحيوانية المألوفة. وقد عرفت للديانة الكنعانية القرابين الأدمية حيث قدمت الضحايا من البشر فى أوقات الكوارث التى تحل بالبلاد. ويسمى القرابين البشرى أعظم ما يمكن تقديمه للآلهة، ويعتقد البعض فى أن الكنعانيين قدموا أيضا الأطفال كقرابين^(٢٠٢) وقد كانت القرابين تقدم كفارة عن الذنوب. فللكوارث ترجع الى خطايا أخلاقية وطقوسية وعقائدية ارتكبت شعوريا أو لاشعوريا ويجب فى هذه الحالة الاعتراف بها ، والتكفير عنها بشكل جماعى. ويشير العهد القديم الى بعض أنواع القرابين التى كان يقدمها الكنعانيون للآلهة منها الأغنام والماعز والبقر والحمل بالاضافة إلى بعض الحيوانات غير الأليفة كالغزال والوعل (وهو نوع من الماعز الجبلى) وهناك أدلة على تقديم قرابين من الخنازير وتوجد فى العهد القديم أيضا إشارات الى الضحايا البشرية وقرابين الأطفال التى اتصلت بعقيدة الكنعانيين - وقد استخدمت قرابين الأطفال عند تأسيس أو وضع أساس أحد المعابد أو الأبنية - كما يذكر سفر الملوك ١٦: ٣٤ وسفر يوشع ٦: ٢٦.

ولاتصال الديانة الكنعانية بظاهرة الخصوبة وبالدورة للزراعة انتشر البغاء الدينى الذى يعتبر جزءا لا يتجزأ من عبادة للخصوبة ولذلك يجب فهمها وتفسيرها من وجهة نظر دينية على أنها من ضروريات الحياة فى المجتمع الزراعى واحتياجاته - ومن معالم هذه الظاهرة وجود عاهرات المعابد، وانتشار زنا الطقوس، ويعتقد أن الهدف من هذا الاعتقاد تقوية الآله وحفظ قوى الحياة وضمان استمرارها لتنشيط القوى، وعلى كل حال تدل هذه الظاهرة الدينية للكنعانية على انخفاض مستوى التفكير الدينى لدى الكنعانيين وضعف نظامهم الدينى وعدم تطوره إذا ما قورن بالنظم الدينية الأخرى التى انتشرت بين الشعوب العربية السامية القديمة^(٢٠٠).

ونظرا لأن الديانة الكنعانية قد سبقت ظهور الفكر الدينى الاسرائيلى فى منطقة فلسطين فقد تركت هذه الديانة بعض الآثار على الديانة الاسرائيلية بعد استقرار القبائل الاسرائيلية فى المنطقة^(٢٠٠)، وانتهاء للنظام القبلى بالانتدريج وبديانة اندماج أفراد القبائل المختلفة فى اتحاد قليمى يضم جميع القبائل. وقد أدى هذا بطبيعة الحال الى اختلاط الاسرائيليين بالكنعانيين كما استقر الاسرائيليون فى بعض المدن للكنعانية. وقد نتج عن هذا الاختلاط بناء اجتماعى جديد يقوم على نظام اقتصادى وحد بين الاسرائيليين والكنعانيين مما أدى الى فقدان شيوخ القبائل لنفوذهم وظهرت طبقة حاكمة جديدة من ملاك الأراضى الذين احتلوا أهم الوظائف وتطوروا بالانتدريج الى طبقة من النبلاء. وقد أدى هذا الاختلاط بين القبائل الاسرائيلية والكنعانية الى تباين بعض المفاهيم الدينية، وكانت قبائل بنى اسرائيل قد أُنْتُ بديانتها القبلية معها الى كنعان وأقامت بعض المعابد الكنعانية، وسرعان ما ارتبطت آلهة القبائل بهذه المعابد بعد أن كانت مرتبطة بالقبائل ذاتها ولأن هذه القبائل كانت من البدو الرحل التى اضطرت الى الاستقرار تحولت ايضا آلهتها من آلهة رحل مع القبائل الى آلهة مستقرة أى آلهة مرتبطة بأماكن ثابتة مستقرة. وقد أدى هذا الاستقرار الى تغيير بعض العادات والتقاليد الدينية التى كانت متصلة بحياة التجوال البدوية وتعديلها لتناسب الموقف الاجتماعى الجديد الذى نجم عن حياة الاستقرار، ولم يبق من الديانة الاسرائيلية البدائية سوى الطقوس الأصلية وأسماء بعض مؤسسيها وأهملت الأسماء التى لم تكن لها علاقة بفلسطين كما أهملت بعض الطقوس التى تناسب حياة الاستقرار الجديدة والبيئة للزراعية وبقيت بعض الطقوس المتصلة بالمعابد والأماكن المقدسة الهامة^(٢٠١).

وبالانتدريج حلت الأساطير الطقوسية الخاصة بالمعابد مكان الطقوس القديمة، وأصبحت هذه الأساطير الطقوسية ترمز وتشير الى مؤسسى العقيدة، والالهتهم وكان هذا من نتائج الاستخدام المشترك للمعابد بين الكنعانيين والاسرائيليين.

ومن الثابت أن البطارقة الاسرائيليين قد عبدوا الإله الكنعاني إيل - حيث أصبحت آلهة العشائر الإمبراطورية ممثلة في الإله المحلي، واحتفظ التراث الاسرائيلي بأسماء متعددة لظواهر العبادة المحلية للإله إيل منها ما يتصل بآلهة عشائر إبراهيم وإسحاق وغيرهم من الآباء الاسرائيليين. ومن هذه الأسماء إيل عولام (التكوين ٢١: ١٩-١٩) وبيتيل (التكوين ٢٨: ١٠-٢٢) فيما يختص بآله عشيرة يعقوب الذي سمي فيما بعد اسرائيل - محتفظا بلسم الإله إيل، وقد أدى تشبيه آلهة العشائر بالإله إيل إلى استعارة العديد من صفات إيل وغيرها من مظاهر الديانة الكنعانية كما أدى تشبيه إيل بالإله يهوه إلى انخراط هذه العناصر الكنعانية في العبادة اليهودية - خاصة بعد أن تبنت الديانة اليهودية للمعابد التي عُبِدَ فيها من قبل آلهة القبائل والعشائر الاسرائيلية، بما ورثته من مظاهر كنعانية أصبحت فيما بعد جزءاً من الديانة الاسرائيلية.

٣- للوضع الحضاري:

وإذا كان الكنعانيون قد فشلوا في تكوين قوة سياسية فإنهم من الناحية الحضارية تركوا أثرهم الواضح على شعوب منطقة الشرق الأدنى القديم. فإليهم يرجع تأسيس حضارة فلسطين القديمة والتي على أساسها تطورت الحضارات التالية في المنطقة. ومن الناحية اللغوية تعتبر الكنعانية في رأي كثير من علماء اللغات السامية أقرب للغات إلى اللغة السامية الأم. وهي اللغة العربية القيمة التي تحدثت بها الجماعات القائمة من قلب الجزيرة العربية ومنها تطورت مجموعة اللهجات التي كانت الكنعانية إحداهما. وقد تركت الكنعانية لغة وحضارة أثراً كبيراً على العبريين الذين حلوا بدمهم في المنطقة. فقد أخذ العبريون عن الكنعانيين لغتهم وحروفهم الهجائية وبعض شرائعهم. كما أخذ عنهم العبريون الفلاحة وغيرها من الصناعات التي تتطلبها حياة الحضر. وعن طريق الزراعة والتزواج انتقل إلى الدين العبري كثير من الطقوس والعبادات الكنعانية التي كانت ضرورية عندهم لتوفير الخصب والانتاج. ومن هذه العادات الدينية الكنعانية أخذ العبريون الأنصبة الخشبية

وعادة بناء المذبح على التلال والمرتفعات. ودخل الإله العبرى يهوه فى صراع عنيف مع الإله الكنعانى إيل لدرجة أن العبريين ظلوا يعتبرون الآلهة الكنعانية المحلية قادرة على منح الخصوبة ووفرة الإنتاج على الرغم من عبثهم ليهوه. وقد أضاف العبريون على يهوه صفات الإله الكنعانى فهو رب السموات ومنزل الأمطار ومخضع للعواصف لقدرته^(٢٠٧). وكان الوالدان العبريان غالبا ما يطلقون اسم بعل على مولودهم الثانى.. ومن الناحية الحضارية قدم للكنعانيون لعالم الشرق الأدنى القديم العديد من المنجزات التى ساعدوا بها على تطوير الأوضاع الحضارية فى المنطقة والنمو بها فى مجال المدن، ويعتبرهم البريت أصل حضارات حوض البحر الأبيض المتوسط ويعود إليهم بالذات الفن والثقافة اليونانية^(٢٠٨). فقد اكتشف للكنعانيون النحاس للآلن وجمعوا بين النحاس والقصدير فى إنتاج البرونز الذى شاع استخدامه منذ أواسط الألف الثالثة قبل الميلاد واستخدم الحديد منذ أواخر الألف الثانية. قد ساعد هذا على تقدم صناعة المعادن فى كنعان. وفى الميدان الزراعى اشتهر الكنعانيون بزراعة الكروم والتين وصنع النبيذ حيث وجدت معصرات للزيت والأعقاب دقيقة الصنع وتقدم للكنعانيون فى صناعة العاج والزجاج والنسيج الصوفى والقطن وصناعة الأصباغ الأقمشة الصوفية الملونة وصناعة أدوات الترف والجواهر والطبوب والمفروشات، وفى المجال الحربى برع الكنعانيون فى إنشاء القلاع ولاتحصينات الدفاعية والأعمال الهندسية الخاصة برفع المياه وتوصيلها الى الحصون والقلاع. ويرع الكنعانيون أيضا فى فن البناء. أما فى التجارة فنشاط الكنعانيين فيها لا يبارى حيث ساعدهم الموقع الجغرافى الممتاز لبلادهم على إدارة الحركة التجارية فى المنطقة الساحلية وفى داخل البلاد ومع بلدان آسيا وأوروبا وشمال إفريقيا وما يرتبط بذلك من القيام بالرحلات للكشفية وتقنية الملاحة وتجارة الرقيق^(٢٠٩). ولترتبط بالنشاط التجارى صناعة بناء السفن التجارية. وقد انتشرت مستعمراتهم التجارية فى حوض البحر الأبيض المتوسط وبخاصة فى جزر هذا البحر وفى شبه الجزيرة الأيبيرية وفى إفريقيا الشمالية. ولعل أهم ما قدمه الكنعانيون للحضارة السامية القديمة تطوير الأبجدية للهجائية التى

قام الآراميون بنقلها الى آسيا حتى الهند، كما نقلها الفينيقيون الى أوروبا فتموها
للعالم كله كأعظم اختراع عرفته البشرية وقدمته المنطقة السورية للحضارة
الإسماعيلية^(٢١٠).

ثانيا: الآراميون

١- الوضع السياسي :

تعود نشأة الآراميين الى موجات الهجرة العربية من شبه الجزيرة العربية الى بلاد النهرين حيث استقروا في حران - وهي منطقة الفرات الأوسط ثم هاجروا الى المنطقة السورية في القرن الرابع عشر قبل الميلاد^(٢١١). وأسسوا مستعمرات حضرية تحولت الى ممالك متحاربة فيما بينها ولم يتمكنوا من تأسيس دولة واحدة^(٢١٢). وقد حدد المؤرخون تاريخ الهجرات العربية المكونة للآراميين في بلاد النهرين في أواخر الألف الثالثة قبل الميلاد^(٢١٣)، أو قبل الألف الثانية قبل الميلاد^(٢١٤)، أو في منتصف الألف الثانية قبل الميلاد^(٢١٥). ويستشهد الدكتور أحمد سوسة بما ورد في التوراة بشأن انتماء إبراهيم عليه السلام الى العشائر الآرامية في حران قبل هجرته الى فلسطين واختياره زوجة آرامية لابنه اسحاق عليه السلام فيحدد وجود الآراميين في الفرات الأوسط قبل القرن التاسع عشر قبل الميلاد وهو القرن الذي عاش فيه إبراهيم عليه السلام. ويؤكد على عودتهم الى ما قبل الألف الثانية قبل الميلاد لورود الاسم آرام في كتابة مسمارية تعود الى عهد الملك الأكدي نرلم سين في القرن الثالث والعشرين قبل الميلاد^(٢١٦).

وقد وجدت عدة أماكن تحمل الاسم آرام مركبا مع اسم آخر مثل "أرام النهرين" و"أرام دمشق" و"فدان آرام" و"أرام صوبية"^(٢١٧). وينسب د. أحمد سوسة الى ان المقصود بأرام النهرين بلاد ما بين النهرين وبخاصة الاقسام الشمالية من العراق وبالتحديد المنطقة الواقعة بين منبع البليخ أحد روافد نهر الفرات العليا وبين نهر الفرات والتي مركزها "حاران" وهي حران الحالية^(٢١٨). وينسب الآراميون في

التوراة إلى أرم بن سام بن نوح عليه السلام (التكوين ١٠: ٢٢-٣٢) وتشير التوراة في عدة أماكن إلى علاقات لبعض الشخصيات الواردة في التوراة بالآراميين، فإبراهيم عليه السلام ينسب للآراميين ولابان الذي تزوج يعقوب عليه السلام إحدى بناته تسمى بالآرامية (التكوين ٢٨: ٥) وينكر أيضاً أن الآباء تحدثوا الآرامية في حران (التكوين ٢٤: ١٠، ٣١: ٤٧) كما أن زوجات يعقوب عليه السلام رقة ولبنة وراحيل لهن خلفيات آرامية (التثنية ٦: ٥) وورد على لسان إيداهن أن أباهما آرامي متجول.

وتشير كل هذه الأخبار الواردة في التوراة والمصادر الأخرى إلى قدم الآراميين من ناحية وصلتهم القوية بالكنعانيين وبالعبريين كما تشير إلى أصلهم العربي. وتغفل بعض المراجع حقيقة اسبقية هجرة الآراميين إلى بدلا النهرين فتشير مباشرة إلى وجودهم في المنطقة السورية، وهو وجود متأخر ونتج عن هجرة آرامية من بلاد النهرين إلى سوريا. ومن هذا رأى محمد أبو المحاسن عصفور الذي عرف الآراميين بأنهم "الرحل الذين عاشوا في شمال شبه جزيرة العرب ثم هاجروا إلى سوريا. وما إن حل منتصف الألف الثاني قبل الميلاد إلا ووصلوا إليها - وفي خلال القرنين الرابع عشر والثالث عشر ق-م اجتاحت جماعات منهم سورية الشمالية والوسطى"^(١١) وإلى هذا الخطأ يشير سبيلينو موسكاتي حين يقول: "هذا أقدم مصادرنا عن الآراميين ومن الواضح أنها ليست كافية لكي تسمح لنا بمتابعة تاريخهم للماضي، ولكنها كافية لكي نطلب إعادة النظر في الرأي القائل بأن تاريخهم يبدأ في القرن الرابع عشر قبل المسيح"^(١٢). وتتفق المصادر الآشورية في تصورها للآراميين فهم مثل الشعوب السامية الأخرى ظهروا لأول مرة في التاريخ كبنو رحل تتناسب هجراتهم مع خروج البدو على فترات متعاقبة من أطراف الصحراء إلى المناطق المستقرة أما عن وجهة خروجهم فإن الخطوط الرئيسية لتوسعهم تم تحديدها بوجود تجمعات سكانية سامية

مستقرة في الشرق والغرب، في بلاد النهرين وفي كنعان^(٢٢١) ولذلك حدد بعض المتخصصين منطقة الآراميين تحديداً واسعاً بأنه السهل الممتد من جبال لبنان إلى الفرات ومن جبال طوروس إلى دمشق^(٢٢٢) وبالرغم من عدم حصول الآراميين على مركز سياسي قوى في تاريخ الشرق الأدنى القديم فقد كانت لهم أهمية بالنسبة لقوى الشرق الأدنى القديم منذ القرن الثاني عشر قبل الميلاد وقد ازدهرت بعض الممالك الآرامية بداية من القرن الحادي عشر وخلال القرن العاشر قبل الميلاد ومن أهم هذه الممالك الآرامية مملكة دمشق التي أسست زمن سليمان عليه السلام أي في عصر مملكة بني إسرائيل المتحدة في القرن العاشر قبل الميلاد وقد نجحت مملكة دمشق في ضم عدد من الممالك الآرامية القديمة في مملكة واحدة تمكنت من منافسة جارتها المملكة الإمبراطورية وحظيت ببعض السلطة والسيادة بين الممالك المنتشرة في المنطقة السورية الفلسطينية^(٢٢٣). وقد أعطى انقسام المملكة الإسرائيلية بعد موت سليمان عليه السلام فرصة جيدة لمملكة دمشق لتدعم من موقفها ومنافستها للإمبراطورين واستمر هذا الوضع إلى سقوط دمشق في يد الآشوريين في عصر الملك الآشوري أدنيراري الثالث، ثم أزيلت من الوجود في عام ٧٣٢ ق.م. بواسطة الملك تجلات بيلامر الثالث وخضع الآراميون من بعد ذلك لكل القوى الأجنبية التي حكمت للشرق الأدنى القديم^(٢٢٤)

٧- الوضع اللغوي:

حظيت للغة الآرامية بانتشار واسع ونفوذ كبير لم يكتب للآراميين على المستوى السياسي وذلك بفضل نشاطهم التجاري الواسع الذي غطى معظم بلدان الشرق الأدنى القديم. وفي ذلك يقول أحمد موسة: "وقد انتشرت مع التجارة الآرامية اللغة الآرامية التي انتشرت شمال غربي ما بين النهرين، وقد أصبحت لغة أقطار الشام، وتغلغلت في بلاد فارس، وانتشرت بين الشعوب المجاورة لها. ثم امتدت إلى وادي النيل وآسيا الصغرى وشمال جزيرة العرب حتى الحجاز، وبقيت

دهورا طويلا للغة الرسمية والتجارية للأمم الحية في القرون الأولى قبل الميلاد في بابل وأشور وفارس ومصر وفلسطين، وكنت الأرامية لغة السيد المسيح عليه السلام، والحواريين وبها كتب الإنجيل على ما يرجح وإلى الكتابات الدينية للكنائس الشرقية دونت بلهجات مشتقة من الأرامية، وبأفلام مأخوذة من الأبجدية الآرامية. وقد حلت اللغة الآرامية محل للكتعانية وظلت اللغة السائدة في البلاد حتى الفتوح العربى في القرن السابع بعد الميلاد عندما أخذت اللغة العربية تحل محلها^(٢٢٢) ويذكر الدكتور مراد كامل أن اللغة الآرامية غلبت على اللغة الآشورية والبابلية وبخاصة بعد استقرار الآراميين في بلاد بابل بعد الغزو الآورى لمملكة دمشق في القرن الثامن قبل الميلاد وتهجير أعداد كبيرة من الآراميين إلى بلاد النهرين فيما عرف بالمسيبى الآشورى. وبعد سقوط نينوى عام ٦١٢ ق.م، أصبحت بلاد آشور أرامية وكانت العقود التى تكتب في بابل باللغتين البابلية والآرامية. وبعد استيلاء الفرس على الشرق في نهاية القرن السادس قبل الميلاد وسقوط مدينة بابل تحت سيادتهم عام ٥٣٨ ق.م استخدم الفرس اللغة الشائعة فى الاستخدام وهى الآرامية لغة رسمية لامبراطوريتهم فأصبحت لغة التفاهم والإدارة والمكتبات الرسمية^(٢٢٣). وهكذا غلبت الآرامية الآشورية والبابلية والفارسية وكان لها دور كبير فى القضاء على الأكينية والكتعانية والعبرية^(٢٢٤) وانتشر الخط الأرامى انتشاراً واسعاً وهو فى الأصل مأخوذ عن الخط الكتعانى. ومن الخطوط التى تطورت عن الخط الأرامى للخط العبرى، والخط الآشورى المربع بين القرنين السادس والرابع قبل الميلاد^(٢٢٥)، والخط النبطى فى شمال شبه الجزيرة العربية والذى تطور عن الخط العربى. وتعود الخطوط الأرمنية والفارسية والهندية إلى أصول أرامية^(٢٢٦). كما تطور عنه الخط السامرى والكنعانى الذى نشأ عنه الخط الحمرى العربى ومنه تولد الخط الكوفى ومنه خط النسخ^(٢٢٧).

وبسبب اتساع اللغة الآرامية تعددت لهجاتها وغطت مساحة واسعة من الأقاليم، وعلى مدى فترة طويلة من الزمن. ومن هذه اللهجات ما ينتمى إلى

الآرامية القديمة مثل لهجة زنجباري، والآرامية الدولية التي استخدمها الفرس في دولوينهم، وآرامية أوراق البردى في مصر، وآرامية الكتاب المقدس (في سفرى عزرا ودانيال). وكثرة اللهجات للمشتقة من الآرامية القديمة يصنفها العلماء إلى آرامية شرقية وآرامية غربية.

الآرامية الشرقية: وتنقسم إلى لهجة الرها الآرامية المسماه بالسريانية بعد ظهور المسيحية واللهجة الآرامية اليهودية للبابلية، ولهجة للصائبة الآرامية المعروفة بالمندعية.

وتعتبر لهجة الرها الآرامية لهجة الآرامية للمسيحية للشرقية وقد اتخذت اسم السريانية بعد ظهور المسيحية وكراهية استخدام الآرامية والآراميين لعلاقتها بالوثنية. وهى لهجة موطنها ما بين النهرين فى منطقة كانت عاصمتها مدينة الرها (أورفة الحالية) وكانت تحكمها قبل المسيحية مباشرة أسرة عربية كما يبدو من أسماء ملوكها مثل أيجر ومعن ووائل^(١٢١). وأصبحت السريانية اللغة الأدبية للمسيحية وغطت فى انتشارها بلاد للنهرين وإلى الشرق حيث أصبحت لغة الكنيسة المسيحية فى الشرق، فانتشرت فى فارس، ووصل بها المنصورون النساطرة إلى التركستان والهند والصين، وأثرت فى العديد من اللغات مثل العربية والأرمنية والفارسية، واستمرت بعد انتشار العربية بعد ظهور الاسلام لغة دينية للكنائس الشرقية والغربية. وكفت أيضا لغة للطعم والثقافة فى المدارس السريانية مثل جنديسابور وغيرها^(١٢٢).

أما اللهجة الآرامية اليهودية للبابلية فهى نهجة يهود العراق فى بابل فيما بين القرنين الثلثى والسابع للميلاد وقد كتب بها التلمود البابلى والجمارا وهو شرح للعهد القديم ألف فى بابل بين القرنين الرابع والسادس الميلادى. واللهجة المندعية أو لهجة الصائبة الآرامية هى لهجة المندعيين فى العراق وأصولهم تعود إلى

القبائل الآرامية فى منطقة نهر الأردن - وهى لغة الألب الدينى الذى تركته جماعة الصابئة وهى فرقة دينية خلطت بين تعاليم اليهودية والمسيحية والإسلام بالإضافة إلى الوثنية البابلية والإثنية الفارسية^(٢٣٢).

الآرامية الغربية: وتنقسم إلى اللهجة الآرامية اليهودية الفلسطينية، واللهجة السامرية، والآرامية الفلسطينية المسيحية، بالإضافة إلى لهجة تدمر ولهجة النبط.

أما اللهجة اليهودية الفلسطينية (وتدعى أيضا اللهجة اليهودية لغربية المقدسية والجليلية فهى لهجة العمة فى فلسطين بعد ضياع العبرية زمن المسيح عليه السلام. وقد كتب بها المدراسيم والتلمود للفلسطينى أو المقدسى، كما كتب بها تراجم التوراة وشروحها بعد جمعها وتصحيحها فى القرن الرابع الميلادى والمعروف بالترجوم^(٢٣٤)) واللهجة الآرامية السامرية هى لهجة أهل السامرة وقد كونوا فرقة دينية يهودية قديمة عرفت بالسامرية استخدمت لهجة آرامية ترجمت إليها للتوراة. وهم لا يقولون من العهد القديم إلا الأسفل للخمس الأولى. وأصبحت لغة دينية لبقايا السامريين وموطنهم فى نابلس وما حولها^(٢٣٥).

ومع انقسام للنصارى إلى نساطرة وبعاقبة وملكية ظهرت اللهجة الآرامية الفلسطينية المسيحية وتدعى أيضا اللهجة الملكية كما ترك الملكانيون الخط السريانى واستخدموا خطا مركبا من الخطوط السريانية المختلفة لكى يخالفوا بقية النصارى الآراميين، وقد ترجم لى هذه اللهجة "العهد الجديد" وقد انقرضت هذه اللهجة بعد الفتح الإسلامى.^(٢٣٦)

وبالإضافة إلى هذه اللهجات الآرامية الغربية توجد لهجة غربية حديثة يتحدث بها سكان بعض القرى فى شمال شرقى دمشق وهى مطولا وبخعة، وجبعدين وصيدنايا ويحدث بها بعض سكان شمال العراق من النصارى السريان

المعروفين بالآشوريين وبعض اليهود في شمال الموصل وبعض اليعاقبة في طور
عابدين في بلاد فارس (٢٣٧).

٣. الوضع الديني:

يتميز الوضع الديني للآراميين بعدم وجود باتييون (مجمع) آرامي للكلمة
المتعددة التي يعيها الآراميون كما هو الحال عند الشعوب السامية المحيطة مثل
الكتعانيين وشعوب بلاد ما بين النهرين. فالآلهة ليست منظمة في مجمع قوى ولكنها
مجموعة من آلهة محلية متنوعة بدون بنية داخلية لها تجدد علاقاتهم ببعضهم
البعض. كما أنها لم تتمتع بالثبات الذي يمكنها من الانضمام في مجمع يجمعها. فقد
اختلفت آلهة الآراميين منذ ظهورهم وحتى ظهور المسيحية (٢٣٨) ومن ناحية ثلاثة
تشابهت آلهة الآراميين مع آلهة الكتعانيين والفينيقيين فلم تتميز الآلهة الآرامية
بصفات خاصة. فقد كان للإله إيل عند الآراميين نفس المكانة التي له عند
الكتعانيين، ولم تكن ديانة الآراميين بشكل عام تختلف عن ديانات الكتعانيين وبلاد
ما بين النهرين وآسيا الصغرى وشبه الجزيرة العربية (٢٣٩). ومع الاشتراك في
عبادة الإله إيل لا تبدو صورته واضحة عند الآراميين إلى حد اعتبار إيل مجرد لفظ
يعنى الإله ولكن لا يشير إلى إله قطي محدد، ولا يظهر كإله محدد إلا في نقوش
زنجرلي حيث يرد اسمه بعد الإله هدد، ويشترك الآراميون أيضا مع الكتعانيين في
عبادة "بعل" المعروف في الآرامية باسم "بعل شمين" رب السماء، وليست له
مواصفات محدودة. والإله الوحيد المعروف للآراميين هو الإله هدد وهو أد عند
الأكديين. ويوصف بإله الزوابع والعواصف ويعتبر إلهاً قومياً للآراميين (٢٤٠). حيث
انتشرت عبادته في دمشق وحلب وفي زنجرلي وكركميش ونجد اسمه مضافاً إلى
لقب عدد من الملوك الآراميين مثل برهدد "ابن حدد" "عبد حدد" وهو الذي أوجد
الملكية وتوَّج الملوك ويسمع الدعاء ويرسل الطيبات ويغضب على من يغضبه (٢٤١).
ويشبه زريوس في كونه إلهاً للعد، ويذكره الكاتب ملكروبوس من القرن الرابع

الميلادى على ان معناه "الوحيد" وانه يشير الى الشمس وان تماثله تحيط به الأشعة الموجهة إلى أسفل^(٢٤١). وقد يكون هذا تأثيرا للتقافة الهلينستية بتركيزها على الشمس والإله الشمس أو تأثيرا من إله الشمس الحيثى. فقد عبد هدد كإله للشمس فى هيلوبوليس (بعلبك) وقد يكون هذا تأثيرا متأخرا أما صفاته الأساسية فهو إله للرعد وإله السماء. ويرمز له أحيانا بالثور فضلا عن الرعد وبعض ملامح للخصوبة^(٢٤٢). وعلى الرغم من وجود حدد كإله قومى فإن عامل الفرقة السياسية الذى ميز تاريخ الآراميين لم يسمح بتطور دينى على أسس قومية عام فاحتفظت كل مدينة آرامية بتطورها للدينى الخاص^(٢٤٣). وقد تأثرت الديانة الآرامية أيضا بعامل الاندماج والتغير الذى يحكم حياة الآراميين وسمتهم التاريخية والثقافية وهناك تشابه ملحوظ بين عبادات الآراميين والشعوب المحيطة بهم. وعبد الآراميون أيضا أترجائيس التى تعتبر إلهة للخصوبة، فهى محظية هدد ويشبهها لوسيان بالإلهة هيرا ولها بعض صفات أثينا ولفروديت وسيلين وأرتيميس والأقدار. فهى الجوهر الاثنوى للقوة الإلهية^(٢٤٤). ورغم أهميتها لم ترد لها أساطير وان كانت هناك بعض الصور التى تعكس صفاتها ومن بينها الحمامة والسمة وربما تمثل السمكة قوة الحياة والخصوبة^(٢٤٥).

٤. الوضع الحضارى: رغم أن الآراميين لم يتمتعوا بنفوذ سياسى قوى خلال تاريخهم وأنهم خضعوا لعدد من القوى الداخلية وللخارجية فى الشرق الأدنى القديم نجد أنهم لعبوا دورا سياسيا واقتصاديا وثقافيا كبيرا فى المنطقة ربما لا يتناسب مع حجمهم السياسى وتواضع تاريخهم السياسى. فطى المستوى السياسى ادى تغفل للهجرات التى أتت بالآراميين إلى بلاد النهرين والمنطقة السورية وشمال شبه الجزيرة العربية إلى إحداث تغيير كبير فى التركيبة السكانية من ناحية وتأثير فى الأوضاع السياسية من ناحية أخرى. ولا يجب أن يفلس التاريخ السياسى للآراميين بما أقاموه من ممالك صغيرة محدودة فى المنطقة السورية مثل "ارام النهرين" وفنان لارم ولارم دمشق و"ارام صوبا" و"ارام بيت رحوبى" ولارام معكة وجشور بين الليرموك

ومقاطعة دمشق. وبيت أغوشى فى حماه وعاصمتها أرفاد وبيت بخياني (تل حلفا الحالية) ودويلتى حلب وكركميش. ودولة سمال فى شمال سوريا المعروفة باسم زنجراى^(٢٤٧). وفى العراق نشأت دويلات آرامية مثل "بيت عدينى" فى منطقة بابل ومن ابرز الملوك الآراميين لاداد بلادان الذى حكم بابل من ١٠٦٧-١٠٤٧ ق.م وعلى الخليج العربى أسس الآراميون دولة بيت يلكينى وأشهر ملوكهم مردوخ بلادان من سلالة بابل العاشرة وحكم بابل من ٧٢١-٧١١ ق.م^(٢٤٨). ومن ممالك الآراميين فى بلاد النهرين أيضا مملكة بابل ومملكة زدى على نهر الفرات التى دخلت فى صراع سيلمى مع الآشوريين فى عصر آشور ناصر بال الثانى ٨٨٤ ق.م. وهناك مملكة كمبولو على شاطئ دجلة الشرقى والتى استولى عليها سرجون الثانى (٧٠٥-٧٠٢ ق.م) وحولها الى مقاطعة آشورية. ومملكة فقودو شرقى دجلة^(٢٤٩) وهذه الممالك الصغيرة لم تتمكن من تحقيق وحدة سياسية بينها كما انها كانت متصارعة فيما بينها وخاضعة للظروف السياسية والعسكرية التى تمر بها القوى الكبرى فى العراق ومصر والاندلس فكانت دائما مهددة بالغزو، وعرضة للمسقوط السياسى وكانت مملكة دمشق وحماة آخر معاقل الآراميين فى تاريخهم السياسى حيث قضى عليها تجلت بلاسر لالثالث وسرجون الثانى فى ٧٣٢ ق.م، ٧٢٠ ق.م على التوالى الأمر الذى انتهى الحكم الأرامى فى سوريا.^(٢٥٠)

إن التأثير السياسى للآراميين لم يتحقق من خلال هذه الممالك والدويلات الأرامية الصغيرة لضعفها وصراعاتها وقلة امكاناتها. إن القوة السياسية للآراميين تمثلت فى تطفل الأرامية فى بلدان الشرق الأدنى القديم وتغييرها للبنية السكانية فى بلاد النهرين وفى المنطقة السورية. فقد كان الآراميون قبائل رحلا تنتشر فى الصحراء الواقعة غربى بلاد النهرين وتنتقل فى البادية بين نجد فى الجنوب، وحدود الشام فى الشمال، ونهر الفرات فى الشرق وخليج العقبة فى الغرب^(٢٥١) وفى إغاراتهم على المناطق الحضرية تمكنوا من اقامة دولة قوية هى الدولة الكلدانية وقد ساعد هذا للتغفل الأرامى فى معظم بلدان الشرق الأدنى فى تقوية

البنية العربية السامية لهذه المناطق بهجراتها وتحركاتها داخل الشرق الأدنى القديم وتدخلاتها مع شعوب المنطقة وبخاصة مع الكنعانيين والفينيقيين والعبريين والحيثيين والآشوريين والبابليين والعرب. وكفت لهم بطون في العراق وفي سينا و فلسطين. وكانت تسمية الآراميين تشمل جميع القبائل الساكنة فيما في البلاد الواسعة المحدودة ببلاد الفرس شرقا والبحر المتوسط غربا وبلاد الأرمن وبلاد اليونان في آسيا الصغرى شمالا وحدود جزيرة للعرب جنوبا ولتتى كفت تعرف قلطبة بنى آرام والآراميين مع أن بعض هذه القبائل كفت تسمى بأسماء خصوصية كتسمية أهل بابل وما يجاورها من قبائل بالكلدانيين وسكان مملكة آشور بالآشوريين وتسمية أهل الشام بالأوميين. ولكن تسمية الآراميين كفت تشملهم جميعا وكانت كل هذه البلاد تتكلم بالآرامية^(٢٠٢) وقد توج هذا الانتشار للقبائل الآرامية في معظم بلدان الشرق الأدنى القديم ظهور الممالك الصغيرة الكثيرة المنتشرة فيما بين بلاد النهرين والمنطقة السورية. والاهم من ذلك عودة بعض الدول الكبرى في المنطقة الى أصول آرامية. ففي العراق القديم استولت القبائل الآرامية الكلدانية على جميع المنطقة الممتدة من بابل الى الخليج جنوبا. وفي سورية امتدت الدويلات الآرامية في جميع اتجاه سورية ومركزها الرئيسي دمشق مما جعل بلاد آشور مطوقة من أكثر أطرافها بدويلات آرامية^(٢٠٣) ونجحت القبائل الآرامية بعد هزيمتها على يد الآشوريين في ٧٣٢ ق.م أن تبقى في جنوب العراق وتقاوم النفوذ الآشوري حتى تمكنت من الاستيلاء على السلطة وتأسيس الدولة الكلدانية على يد نبوبولامر ملك بابل في ٦٢٥ ق.م وقد ذكرنا من قبل أسماء بعض الملوك الأقوياء في بابل الذين يعودون الى أصول آرامية مثل أداد بلادان من أسرة بابل الرابعة والذي حكم بابل ١٠٦٧ - ١٠٤٧ ق.م. ومردوخ بلادان من أسرة بابل العاشرة الذي حكم بابل ٧٢١ - ٧١١ ق.م. وذلك قبل قيام الدولة الكلدانية على أيدي الآراميين .^(٢٠٤)

وعلى المستوى الاقتصادي والتجاري سيطر الآراميون على النشاط التجاري والاقتصادي في المناطق التي انتشروا فيها. وإذا كان الكنعانيون قد سيطروا على

التجارة البحرية فإن الآراميين سيطروا على التجارة البرية فى الشرق الأدنى القديم: فقاموا برا فى بعض اقطار الشرق الأدنى القديم بما قام به الفينيقيون بحرا^(٢٥٥) وقد كانت الصلة بين للتجار الآراميين ولكتعانين قوية حيث قامت قوافل الآراميين بنقل تجارة الفينيقيين من صور وصيدا الى الداخل وقد استفاد الآراميون من تغلظهم الواسع فى المنطقة السورية وفى بلاد النهرين والجزيرة العربية فى القيام بدور للوسطاء التجاريين بين شعوب الشرق الأدنى القديم". فقد أدت تنقلات الآراميين قبل اقامتهم الحضرية المستقرة، وإقدام الملوك الآشوريين مرارا على نفيهم، وهجرة تجارهم الطوعية الى الامبراطوريات الواسعة الارحاء التى انخرطوا فى عداد رعاياها... كل هذه الأسباب قد لفضت الى لحلال جماعات كبيرة أو صغيرة، ممن يتعاطون التجارة فى مدن عديدة نائية.. وقد استفادوا من هذا الوجود المتزايد فى كل مكان حتى فى عهد السيطرة الليونانية وميصبحون فى ايام الامبراطورية الرومانية التجار فى كل امصار العالم القديم تقريبا^(٢٥٦) وقد سهل الموقع الجغرافى لموريا وشمال بلاد النهرين على ظهور الدور التجارى للآراميين. فظهروا كوسطاء تجاريين على الطرق التجارية بين الساحل الفينيقى وأسيا الصغرى وبين مناطق اسفل الفرات ودجلة. فقد حملت قوافل الآراميين التجارة بين للمراكز المختلفة مثل دمشق وحماه وحلب الى بلاد النهرين، كما برزت تتمر كمركز تجارى كبير ومحطا للقوافل وكان التكمريون من اشراف الاراميين^(٢٥٧) كما التفت قوافل الآراميين فى شمال الجزيرة العربية بالمعنيين والسببيين من سكان اليمن والحيثانيين والثموديين من مسكن شمال شبه الجزيرة العربية^(٢٥٨) وكانوا ينقلون البضائع الى المراكز للتجارية فى الشمال ومن هؤلاء الآراميين النبط الذين كانوا حلقة الوصل بين بلاد العرب والغرب وكان منهم احد اباطرة اليونان وهو فيليب العربى (٢٤٤-٢٤٩ ق.م)^(٢٥٩) وكان للنبط مملكة قوية حكمت دمشق عام ١٠٦م. وقد خربها الرومان لخوفهم من انتشار نفوذهم فى الشرق ومن المعروف

لأن لهجتى تكمز والنبط من اللهجات الآرامية وانتشرت نقوشها فى بقاع عديدة منها النقوش النكمرية فى تكمز وفى اثريقيا وروما والمجر ورومانيا وانجلترا وهى من كتابة للتجار والجنود النكمريين كتبت بلغتين هما النكمرية واللاتينية ولحيننا اليونانية والنكمرية. اما النقوش النبطية فقد وجدت فى البتراء وجبل الدروز، ومدائن صالح وحوارن وشبه جزيرة سيناء وكذلك فى ليطاليا. ^(٢١٠) وعلى المستوى الثقافى انتشرت اللغة الآرامية فى معظم بلدان الشرق الأدنى القديم كلفة للسياسة والعلاقات الدبلوماسية، ولغة للإدارة وللمعاملات التجارية والاقتصادية. وكان لاسماع التجارة الآرامية للفضل فى انتشار اللغة الآرامية التى اصبحت فى العصر الفارسى لغة التفاهم والتجارة بين اجزاء الامبراطورية، واصبحت اللغة الآرامية "أداة توحيدية" فى الشرق الأدنى القديم (فيما عدا مصر وأسيا الصغرى) وعلى المستويات السياسية والتجارية والثقافية والأدبية^(٢١١).

ولسهولة الأبجدية الآرامية المشتقة من الأبجدية الفينيقية وسهولة لنحو الآرامية استعمل الآشوريون والاخمينيون الفرس الآرامية فى ادارتهم وحولوا الآرامية الى لغة دولية للشرق الأدنى القديم. وقد اثر الوضع الجغرافى للآراميين على لغتهم فتعددت لهجاتها مع اختلاف البيئات الآرامية وتنوع الجماعات المستخدمة للآرامية من آراميين ويهود ونصارى وصابئة مع تنوع دخل للجماعات اليهودية والنصرانية المستخدمة للآرامية ولهجاتها. ويمكن القول ان الآرامية أصبحت أيضا لغة دينية كتبت بها بعض الكتابات اليهودية والمسيحية بالإضافة الى تأثيرها فى لغة العهد القديم وبخاصة فى عزرا ودانيال كانت لغة يهود السامرة ولغة اليهودية المقتمة والجاليلية ودون بها التلمود البابلى ودونت بها الجمارا وكما كانت لغة دينية لليهود أصبحت اللغة لادينية للعالم المسيحى فى المشرق فهى لغة فلسطين زمن عيسى عليه السلام. واستخدمتها الكنيسة الشرقية كلفة دينية مقدسة وكانت لغة الكتابات المسيحية ولم ينافسها فى هذا سوى اليونانية التى وقفت حاجزا

دون انتشار السريانية في الغرب. ولذلك استخدمت السريانية في معظم الشرق واستخدمها المنصرون كلغة للتصوير في التركستان والهند والصين.

وكما كانت السريانية حاملة للثقافة الدينية المسيحية فقد تحولت الى لغة قلمية بعد وقوع الشرق الأدنى القديم تحت السيادة السيلجية والثقافية لليونان مع حملات الاسكندر الأكبر ونقلت اليها أمهات الأعمال القلمية اليونانية وبواسطتها ايضا وقعت المسيحية تحت لتأثير الفلسفي اليوناني ويقع الأراميون تحت تأثير الحضارات الفارسية واليونانية والرومانية ويصبحون ورثة للحضارات الآشورية والبابلية والفينيقية والفارسية واليونانية^(٢٦).

وفي العصر الإسلامي تنشط حركة الترجمة لعلوم اليونان ويلعب فيها علماء السريان الدور الأكبر والأعظم لمعرفةهم باللغة اليونانية والتراث اليوناني للفلسفي وعلوم اليونان الرياضية والطبيعية والطبية. وقامت بيوت الترجمة من السريان بترجمة أمهات الأعمال اليونانية في المجالات المذكورة ووفروا للمسلمين مصدرا علميا أساسيا من المصادر التي بنى عليها العلم الفلسفي والتجريبي عند المسلمين. وكان لهم بذلك فضل في بناء الجلب العلمى من الحضارة الإسلامية. وباختصار لقد كانت اللغة الآرامية ولهجتها السريانية لغة العلم والدين والثقافة في علم الشرق الأدنى القديم قبل ظهور الإسلام.

ثالثا: العبريون

تعود نشأة العبريين في تاريخ الشرق الأدنى القديم الى الهجرات العربية من شبه الجزيرة العربية الى المنطقة السورية وبخاصة الى فلسطين الواقعة الى الشمال الغربى من شبه الجزيرة العربية. وقد استخدمت عدة مسميات للتعريف بهذه الجماعة عبر تاريخها الطويل نشرحها باختصار على النحو التالي:

١- التسميات عبري، إسرائيلي، يهودي

أ عبري:

ويُرد أيضاً "عبراني" وقد ورد هذا الاسم في سفر التكوين ١٣:١٤ حيث يطلق على النبي إبراهيم عليه السلام إسم "إبرام للعبراني"، والكلمة هنا تعني الجور أو الانتقال من مكان إلى آخر. ويرى بعض العلماء أن الكلمة هنا نسبة إلى "عابر" وهو أحد أجداد إبراهيم (تكوين ١٠:٢١ و ١١:٢٥ و ١٤:١٧). ويرى آخرون أن وصف النبي إبراهيم عليه السلام بالعبراني إنما يعني نسبته إلى العبريين "العبيرو" وهم القبائل البدوية العربية، ومنها القبائل الآرامية العربية التي ينتمي إليها إبراهيم عليه السلام. وقد وردت كلمة "عبري" و"عبيرو" و"خبيرو" بهذا المعنى في الكتابات القديمة التي تعود إلى ما قبل وجود الإسرائيليين بعدة قرون. ويجب اعتبار هذا الفارق الزمني عند الكتابة عن تاريخ فلسطين القديم حيث اعتاد كثير من الكتاب استخدام الاسم "عبري" بغير معناه الذي ورد به في المصادر القديمة، إذ كانت هذه الكلمة تطلق في نحو الألف الثانية قبل الميلاد على عدد من القبائل في شمال شبه الجزيرة العربية وفي الشام^(٢١٣).

واستُخدمت الكلمة أيضاً للدلالة على اللغة التي تحدث بها هؤلاء القوم وهي اللغة العبرية القديمة والتي تحدث بها أهل فلسطين وبعض القبائل في سيناء وفي شرقي الأردن ومنهم العماليقة المديانيون. وصارت كلمة "عبري" مرادفة لابن الصحراء أو ابن البادية بشكل عام. وهذا هو المعنى الذي وردت به الكلمة في المصادر المسمارية والفرعونية وبالأشكال المختلفة التالية "الإبري"، و"الهيبري" و"الخبيرو" و"العبيرو".

ويبدو أن ورود هذه الأسماء في المصادر القديمة يوحي بتوغل هذه القبائل البدوية في جميع أنحاء الهلال الخصيب حيث وردت أسماءهم في النصوص

المومرية القديمة وفي نصوص "بليل، ونوزي، وماري، وأوجاريت، وتل العمارنة" تلك الوثائق التي بعث بها ملوك كنعان إلى ملوك مصر والتي تعود إلى القرنين الخامس عشر والرابع عشر قبل الميلاد.

ويحمل اللفظ "عبري" ملولات أخرى منها دلالاته على غربة الشعب المسمى بهذا الاسم ففي سفر التكوين ١٨:٣٩، ١٨:١٤ وكذلك ١٢:٤١ وفي سفر الخروج ١٩:١ وفي صموئيل الأول ٦:٤ ورد الاسم بما يدل على أن صاحبه غريب أجنبي. وقد ورد على لسان الشعوب التي كان الشعب العبري يعيش بينها معتزبا، بل إن التوراة نفسها تتحدث عن العبريين بصفتهم غرباء بما يعنى أن العبري هو غير اليهودي في حكم التوراة ويتضح هذا في الحكم الخاص بشراء العبيد من العبرانيين حيث يقول ما معناه إنه إذا اشترى الإسرائيلي عبدا عبرانيا يجب أن يخدم ست سنوات ويطلق حرا في السنة السابعة (الخروج ٢١:٢) وإن كان سفر التثنية ١٥:١٥ يعتبر العبراني أختا: "إذا بيع لك أخوك العبراني أو أختك العبرانية وخدمك ست سنين، ففي السنة السابعة تطلقه حرا من عندك". وفي صموئيل الأول ٣:١٣ العبرانيون هم جميع إسرائيل.

ويجب أن نلاحظ هنا أن القرآن الكريم لم يستخدم إطلاقا اللفظ "عبري" أو "عبراني" وهذا لأن هذا اللفظ يحتوى على دلالات قومية وعرقية ليست أصلية في الدين. وفضل القرآن الكريم ومن بعده المؤرخون المسلمون استخدام التسمية "بنو إسرائيل" للدلالة على العبريين القدامى وهناك أيضا عبارات أخرى مثل "قوم موسى" و "اليهود والتسمية الأخيرة لاتحظى بدلالات إيجابية في القرآن الكريم^(٢١٤).

ب - إسرائيلي:

وهي التسمية التي يفضلها اليهود ويفخرون بها وقد وردت أولا في سفر التكوين ٣٢:٢٢-٣١ في قصة رؤيا يعقوب عليه السلام والتي تغير فيها اسم يعقوب إلى إسرائيل لأنه جاهد مع الله فكلمة إسرائيل إذن تعنى "المجاهد مع الله" وقد كان في هذا الاسم تخصيص لنسل يعقوب عليه السلام بعد أن كان نسل إبراهيم

عليه السلام يشتركون فيه جميعا من إسماعيل وأولاده وأولاد قبطوره زوجة إبراهيم بعد موت سارة، وأولاد عيمو. وأصبحت دلالة الاسم تعنى المجاهدة والقلبة والفترة ولما كانت رواية سفر التكوين تنص على أن الرب هو الذى ظهر ليعقوب وصارعه وطلب منه تغيير اسمه الى "إسرائيل" فإن اليهود يعتبرون بهذا الاسم ويستخدمونه أكثر من غيره للدلالة على أنفسهم، بل ويشيرون إلى أرض فلسطين على أنها "أرض إسرائيل" ويربطون به كثيرا من مفاهيمهم الدينية كالاختيار والخلص مثلا الخاصين بإسرائيل دون غيرها، بل إن المسيحية نفسها استخدمت هذه التسمية للدلالة على نفسها وإن ألصقت بها كلمة "الجديدة" للفرقة بين "إسرائيل القديمة" وإسرائيل الجديدة" وهى ترتبط أيضا بتغيير "العهد القديم" الى "العهد الجديد" وغيرها من المفاهيم لليهودية القديمة التى احتفظت بها المسيحية وإن كانت غيرت من معانيها، ومنها أيضا مفهوم "أورشليم الجديدة" أو "أورشليم السماوية" التى حلت مكان "أورشليم الأرضية". وقد استخدم السيد المسيح عليه السلام كلمة "إسرائيلي" ليصف بها اليهودى الحقيقى واستخدمها رسل السيد المسيح عليه السلام عند مخاطبتهم لليهود فى أعمال الرسل نقرأ فيها الرجال الإسرائيليين اسمعوا هذه الأقوال" (٢٢: ٢). هذا وإن استخدم سفر أعمال الرسل عبارة "بنى إبراهيم" فى فقرات أخرى.

..

ج - يهودي:

وهو مصطلح يستخدم للدلالة على من يؤمن بالديانة اليهودية. ولهذا المصطلح أيضا تاريخ: فأصله يهودى نسبة الى يهوذا أحد أبناء يعقوب عليه السلام، والذى يعود إليه سبط يهوذا. فاليهودى هو أحد أفراد سبط يهوذا. وقد ظل هذا الاستخدام فى هذه الحدود حتى السبى البابلى حين انتهى الوجود السياسى لمملكة يهوذا التى كانت قد نشأت على أثر انشقاق مملكة دلود وسليمان الى مملكتين: إسرائيل فى الشمال ويهوذا فى الجنوب. وكانت نهاية يهوذا على يد نبوخذ نصر حوالى ٥٨٦ ق.م ونظرا لأن مملكة إسرائيل كانت قد انتهت تماما أصبح

المتبقون في فلسطين بعد السبي البابلي من سبط يهوذا فقط، وربما كانت هذه هي البداية التاريخية لاستخدام كلمة يهودي التي حلت محل الاسم "عبري" والتسمية "إسرائيلي" وإذا كان هذا الافتراض صحيحا فإن الاسم "يهودي" كان يشمل في ذلك الوقت كل الاسرائيليين ويستخدم للدلالة عامة على نسل يعقوب عليه السلام سواء الاسرائيليين الذين انتهت وجودهم السياسي (مملكة اسرائيل) أو أهل يهوذا (مملكة يهوذا) الذين استمر وجودهم السياسي لفترة بعد سقوط الشمال، وبقوا كجماعة في جنوب فلسطين. إن في هذه المرحلة نجد الاسم "يهودي" الذي حل محل الاسم العام "إسرائيلي" مع انقسام المملكة إلى شمالية وجنوبية وهذه التسمية "يهودي" يبدو أنها لم تلق قبولا لدى الإسرائيليين عامة لأنها تسمية تدل على الاحتقار. ولذلك فهي لم تكن في مستوى الاسم "عبري" الدال على العادات العبرية القديمة أو الاسم "إسرائيلي" الدال على اختيار الرب وخلصه. وربما كانت الكلمة "يهودي" لا تدل أيضا على سكان الجنوب المنفصلين عن بقية الأسباط في الشمال حيث استخدم الاسم "إسرائيل" موضع الفخر والاعتزاز. وبعد نهاية إسرائيل أصبح الاسم يهوذا اسما عاما للإسرائيليين من نسل يعقوب عليه السلام^(٢٦).

وورد هذا الاسم لأول مرة في سفر الملوك الثاني ١٦:٦ واستخدمه النبي إرميا في سفره قبل رجوع الأسباط المسيبيين، واستخدمه أيضا سفر استير كاسم يدل على لليهود الذين كانوا في السبي. ويعتقد أنه مع السبي انتهى استخدام الاسم "عبري" تماما، وماذا استخدام الاسم "يهود" كاسم جنس يطلق على كل الشعب حتى الشماليين منهم. بل وأصبحت هذه التسمية شاملة أيضا لديانة هذا الشعب حيث أصبحت معروفة باليهودية. وأصبح استخدام كلمة "يهودي" في المسيحية للدلالة على الديانة كما نرى في العهد الجديد حيث يقول بولس الرسول عن نفسه: "أنا رجل يهودي طرسوسي من أهل مدينة غير دنية من كليكية". (٢١:٣٨). وفي رسالته إلى أهل رومية يقابل بولس الرسول بين اليهودي وغيره من الشعوب ولا يستخدم "الإسرائيلي" بدلا من "اليهودي" هذا وإن وردت عبارة "الرجال الاسرائيليون"

فى أماكن أخرى من العهد الجديد كما سبق الإشارة وهى أيضا نكل على الديانة عند رمل السيد المسيح عليه السلام. وقد استخدم المجوس كلمة لليهود أيضا فى السؤال عن المسيح للمولود (متى ٢: ٧) واستخدمها الرومان كذلك النسبة للمسيح عليه السلام.

إنن يجب التفرقة بين هذه المسميات المتعددة لنفس الجماعة بناء على الأسس التاريخية والجغرافية والدينية التالية:

أ- الاسم "عبري" أقدم هذه المسميات على الإطلاق. وهو اسم الشعب الذى نزح مع الهجرات العربية القديمة من قلب الصحراء الى الأجزاء الشمالية من منطقة الشرق الأدنى واستقر فى منطقة فلسطين، والتى منها خرجت بعض الجماعات العبرية الى مصر واستقرت بها عددا من القرون، ثم خرجت من مصر بزعملة للنبي موسى عليه السلام وعادت الى كنعان (فلسطين) ودخلت فى صراع جديد مع الكنعانيين، وامتزجت بهم وتغلبت عليهم سياسيا. وعلى هذا الأساس فالأرجح أن العبريين القدمى من أصل عربى قديم نزح عن الجزيرة العربية فى عدد من الهجرات السامية ويتخذ بعض العلماء من التقارب اللغوى بين "عربى" و"عبرى" دليلا على الأصل العربى للعبريين.

ب - "إسرائيلى" هو اللفظ الأكثر استخداما بعد زوال الإسم "عبري" ويعود حسب رواية العهد القديم الى زمن يعقوب عليه السلام وهو يُخصّص لتمل يعقوب عليه السلام بالذات ويستبعد العرب وغيرهم. وهو الاسم الذى يعتبر بداية لتحديد العنصر الاسرائيلى من تمل يعقوب عليه السلام وهو ينطبق على كل اسباط بنى اسرائيل الاثنى عشر.

ج - "إسرائيلى + يهودي": وهذه مسميات سياسية جغرافية للإسرائيليين بعد انقسام المملكة الى مملكتين اسرائيل الشمالية ويهوذا الجنوبية وبعد سقوط اسرائيل بسود استخدام اسم يهوذا للدلالة على كل الاسرائيليين.

د - يهود: اسم جنس يطلق على الإسرائيليين شماليين وجنوبيين بعد انتهاء الوجود السياسي لبني إسرائيل واصبحت الديانة تعرف أيضا باليهودية الى يومنا هذا ومن يدين بها يعرف بيهودي.

هـ - إسرائيلي: بعد قيام دولة إسرائيل عاد استخدام الاسم "إسرائيل" ليطلق على اليهود الذين هاجروا الى فلسطين وأسسوا دولة إسرائيل ولا يطلق هذا الاسم على كل اليهود، بمعنى أنه أصبح اسما ذا دلالة جغرافية سياسية لدولة وليس اسما لكل الشعب اليهودي. ولا يزال الاسم "يهودي" مستخدما للدلالة على من يعتقد في الديانة اليهودية.

٢. الوضع السياسي:

التاريخ العبري القديم متواضع سياسيا، فالعبريون لم يستطيعوا عبر تاريخهم القديم أن يكونوا قوة سياسية ذات أثر يذكر في تاريخ الشرق الأدنى القديم. فقد وقع العبريون بين النفوذ الآشوري البابلي في منطقة مابين النهرين، وبين النفوذ المصري في الجنوب، وظل تاريخهم يتأرجح بين التبعية لهذه القوة أو للأخرى حسب الظروف التاريخية التي مرت بها إمبراطوريات الشرق الأدنى القديم. وغالبا ما كانت الأجزاء الشمالية من مناطق العبريين تتبع آشور وبابل، بينما أعلنت المنطقة الجنوبية ولاءها للمصريين. والتاريخ العبري القديم وصلنا في معظمه عن طريق مصادر يهودية أهمها العهد القديم، ولهذا فهذا التاريخ في حاجة ماسة الى إعادة النظر فيه والتحقق في كل ما يعرضه العهد القديم من أخبار عن العبرين.

ومع أن الوجود السياسي للعبريين لم يكن له أهمية كبيرة في التاريخ القديم إلا أن الجماعة العبرية ظلت محافظة على كيانها بفضل تماسكها الديني. وقد ساعدت طبيعة الديانة العبرية القديمة على هذا فقد ربطت بين الشعب والدين في عهد لا يمكن للتخلص منه في سهولة، وحاكت الدين

حول مجموعة من المفاهيم القومية التى جطت البعد عن الدين بمثابة انتهاك للقومية، والعكس أيضاً صحيح. وكلفت فكرة العهد أو الميثاق بين الله والشعب من أقوى الأفكار التى ربطت العبريين بديانتهم على أساس من العصبية الدينية التى ورثتها الديانة اليهودية فيما بعد.

والأخبار التى قدمها العهد القديم عن تاريخ العبريين أخبار غير متناسقة وبها كثير من الخلط. ولعل أهم هذه الأخبار خبر اعتبار جنوب ملبن للنهرين الأصل الأول للعبريين حيث يتحدث سفر التكوين عن هجرة ابراهيم عليه السلام من أور عبر الفرات الى حران ومنها الى فلسطين^(٢١١). وهذا الرأى يتناقى مع الرأى الأصوب، وهو اعتبار قلب الجزيرة العربية الأصل لكل الشعوب السامية، وبها المهة الأول للغة السامية الأم، الا اذا اعتبرنا هجرة سامية عربية قديمة الى ارض الرافدين قبل هجرة ابراهيم من جنوب ارض الرافدين الى فلسطين بمعنى أن الهجرة بدأت من الجزيرة العربية الى جنوب العراق القديم، وبعد أن استقرت هناك تحركت هجرة من العراق القديم الى فلسطين، ولتى حملت ابراهيم مع غيره الى فلسطين. ومن ناحية اخرى يتحدث العهد القديم عن اقامة العبريين فى مصر، ويختص سفر الخروج برواية أخبار هذه الاقامة، ولا يعطينا العهد القديم أية أخبار فيما يتعلق بكيفية وصول العبريين الى مصر، فيما عدا ذكر الاخبار الخاصة ببيوسف واخوته العبريين وأبيه يعقوب فى مصر وخبر العبريين الذين خرجوا من مصر بزعامة النبى موسى عليه السلام.

ولخبر التاريخى الثالث الخالص بالعبريين يرتبط بأحداث الخروج من مصر. وهى رحلة العبريين من مصر الى فلسطين، وفيها يختلط التاريخ بالدين بحيث لا نستطيع الفصل بينهما. ويظهر العنصر الدينى أول ما يظهر فى قصة عبور البحر الأحمر، وظهور الاله الاسرائيلى بمظهر الاله القادر على السيطرة على الطبيعة والموجه لحركة التاريخ بما أبداه من معجزات هدفها خلاص شعبه ومرة أخرى

يرتبط التاريخ بالدين في أثناء رحلة الخارجين من مصر عبر سيناء حيث يلتقى النبي موسى عليه السلام اللوصايا العشر، أو التوراة ككل، ويرتبط الشعب مع الرب فى عهد أبدي. وبلى هذا تظغل هذه الجماعة العبرية ودخلوها فلسطين بوسائل بعضها سلمى، وبعضها الآخر فى شكل غزوات أو حملات عسكرية.

ويمكن تلخيص التاريخ العبرى فى ارتباطه بلانين والعقيدة الى المراحل الآتية:

أ: مرحلة الآباء وهى أقدم مراحل للتاريخ والديانة اليهودية. وخلصه مضمونها أن الآباء الاسرائيليين، ابتداء من آدم الى نوح وإبراهيم واسحاق ويعقوب ويوسف قد تلقوا وعدا للهية وأن التاريخ الاسرائيلى اللاحق يعتبر المسرح الذى تحققت عليه هذه الوعود. وكان من الضرورى ربط التاريخ للموسى بتاريخ الآباء السابقين عليه بما أن الاله الاسرائيلى اله يسيطر على التاريخ وحركته من البداية الى النهاية، إذ لا يمكن بداية هذا التاريخ بالعصر الموسوي، بل يجب العودة الى بداية للخلق، لأن من أول وأهم صفات الاله الجديد أنه الاله الخالق للكون والتاريخ. وقد تمت عملية للربط هذه بتكرار العهد المعطى لموسى مع عدد من الآباء السابقين ومن أهمهم إبراهيم^(١٦٧) واسحاق^(٢١٨) ويعقوب^(٢١٩)، بل والعودة بفكرة العهد الى نوح وأدم حتى يصبح للتاريخ وحدة واحدة لانتجراً ويصبح الاله الاسرائيلى خالقاً لكل التاريخ.

ب: مرحلة الخروج من مصر، وفيه توضع الأسس الأساسية للعقيدة اليهودية فهى المرحلة التى شأهت أول لحظة تاريخية يتحقق فيها الوعد الالهى المعطى للآباء الاسرائيليين والمعطى لموسى. ويجب هنا أن نلاحظ أن وضع هذه الرؤية الدينية للتاريخ القديم قد تم فى مزخلة متأخرة، ربما بعد عصر موسى بكثير، ولهذا فنحن نعرضها هنا حسب هذه الرؤية المتأخرة لأن هذا كل ما نملكه من معرفة بهذه المرحلة القديمة إذ أن عملية ربطها للتاريخ الاسرائيلى العام عملية

متأخرة. وبالإضافة الى أن الخروج يعتبر تحقيقاً للوعد الالهى، فهو ايضا رمز للخلاص الالهى. وبهذا الشكل العام يتم لدينا تطوير مفهومى الوعد والخلاص كأساسين من أسس الديانة اليهودية. وحادثة الخروج تعتبر ايضا بداية للشعور القومى الحقيقى لدى الاسرائيليين، فخروجهم من مصر فى شكل جماعة تحت قيادة موسى أعطاهم صفة القومية وكلفت فى نفس الوقت بداية للإحساس بالشعور التاريخى. ولأن حادثة الخروج معجزة إلهية، فقد اضافت بعدا دينيا الى الاحساس القومى التاريخى. لهذه الأسباب كانت حادثة الخروج أهم أحداث التاريخ الاسرائيلى القديم نظرا لما لها من تأثير على الفهم التاريخى الدينى لدى الاسرائيليين، وعلى أساس هذه الحادثة يفسر بقية التاريخ الاسرائيلى.

ج : المرحلة الثالثة هى مرحلة الوحي فى سيناء، واعطاء للتوراة، وبناء الحياة الاجتماعية لليهود. وهذه المرحلة مكملية لمرحلة الخروج وامتداد لأحداثها. وتأكيدا للجانب الدينى فى الاحداث السابقة فقد تلقى موسى الوصايا العشر^(٢٧٠) التى تكونت من قسمين رئيسيين: قسم خاص بالعقيدة ينص على عبادة الاله الواحد، وعدم تجسيد الاله أو تشبيهه بشيء من خلقه. وهى الوصية التى فصلت بين التفكير الطبيعى والتفكير التاريخى فيما يتعلق بفكرة الألوهية. وهى الخطوة الفاصلة بين الألوهية عند المسلمين القدماء وتبلور فكرة التوحيد فى اليهودية. فهى دعوة الى عدم تصوير الإله فى صورة طبيعية مأخوذة من الطبيعة. وبداية التفكير فى الإله تفكيراً نظرياً مجرداً من خلال أعمال الإله فى الطبيعة والتاريخ ويصبح الإله خالفاً للثنتين، ومستقلاً بوجوده عنهما. وقد شهدت هذه المرحلة ايضا التعرف على الإله من خلال أقواله. إذ لم يكن هذا معهوداً من قبل، فالوحي لم يأخذ شكله الأسلمى فى الدين السامى القديم إلا بعد أن أصبح أساسيا فى العقيدة لليهودية خلال هذه المرحلة. والجزء الثانى من الوصايا خاص بالبناء الاجتماعى للجماعة اليهودية الخارجة، وأسس هذا البناء الاجتماعى أخلاقية

هدفها تنظيم المجتمع، والحفاظ عليه، وضمان استمراره عن طريق تنظيم العلاقات بين أفرادها، وربطها بالدين والوحي، وعدم تركها للظروف الطارئة أو متغيرات الحياة.

وتعتبر الديانة اليهودية في هذه المرحلة أول ديانة سامية تحاول وضع قانون دائم ينظم المجتمع وعلاقات أفرادها ولهذا نسمع لأول مرة عن نظام الشريعة، أو القانون الديني المنظم للبناء الاجتماعي. صحيح أن الساميين اللدنامى قد تركوا بعض القوانين والشرائع المنظمة للمجتمع، مثل قانون حمورابى الشهير، الا أن الشريعة لم تصبح أساسا للحياة الانسانية إلا فى هذه المرحلة الثالثة من طور العقيدة اليهودية. فالشريعة ليست مجرد مجموعة من القوانين يلتزم بها الإنسان ويعاقب إذا امتنع عن الإلتزام بها. للشريعة ليست قانونا للعقوبات فقط، ولكنها أساس للحياة تنظم على أساسها الأسرة والعلاقات الداخلية فيها، وقوانين الزواج والطلاق والميراث، ومن هذه تفرعت القوانين الخاصة بمعاملة الجار، وعنها تطورت القوانين الخاصة بالمعاملات فى المجتمع ككل. وللشريعة هنا ولأول مرة أيضا ليست من وضع الإنسان إنما هى من الوحي، وهذا ما يفرق هذه الشريعة عما سبقها من القوانين. وترك هذا أثره على النظرة الى الحياة الانسانية التى أصبحت مقدمة لأنها مبنية على قوانين موحى بها، وأصبحت علاقة الإنسان بالاله تنعكس على المجتمع فأصبح الإنسان ممثلا للاله على الأرض فأكثت التوراة على خلق الإنسان فى صورة الإله^(٢٧١).

وهكذا نجد أن هذه المرحلة تتميز بامتزاج الأبعاد الدينية والتاريخية والاجتماعية لتعطى للجماعة اليهودية شكلا جديدا فى هيئة جماعة منظمة تنظيما دينيا اجتماعيا قوى الشعور القومى لدى هذه الجماعة^(٢٧٢) فاستطاعوا تمييز أنفسهم كشعب أو جماعة يختلفون عن المصريين، ويؤهلهم هذا فى نفس الوقت

للدخول فى المرحلة التالية من تاريخهم السياسى الدينى وهى مرحلة دخول
كنعان والاستقرار فيها.

٥: المرحلة الرابعة هى مرحلة دخول كنعان. وهى تلى بعد أن انتظمت الجماعة
الخارجة من مصر فى تنظيم دينى اجتماعى دعوته الوحي فى سيناء الذى ميز
هذه الجماعة دينيا عن الشعوب المجاورة. وفى نفس الوقت بدلت تكتسب هذه
الجماعة صفة الجماعة المحاربة نتيجة للصراع الذى بدأ يدور بين الجماعة
العبرية وبين القبائل الأخرى فى سيناء. ومع دخول كنعان اكتسبت صفة
عسكرية وجدت تلييدا لها من الناحية الدينية. وعلمية ربط التفكير الدينى بالتفكير
العسكرى عملية تعود أصولها الأولى إلى فكرة الإله المحارب المدافع عن شعبه
وقد كان يهوه أحد هؤلاء الآلهة حيث تصفه التوراة كثيرا "بله الجنود" أو "رب
الجيوش"^(١٧٣). وغيرها من الصفات الحربية. وقد أخذت الجماعة العبرية صفة
الجماعة الغزائية تحت قيادة موسى ويشوع. وتبلورت الخدمة الدينية والخدمة
العسكرية فى عقلية الإنسان العبرى وأصبحت من صفاته المميزة وأصبحت
العسكرية عقيدة لها أصولها الدينية فى عقلية الإنسان العبرى وأصبحت من
صفاته المميزة ولذلك فأصدق تعبير عن دخول كنعان أنه كان غزوا عقائديا
امتزجت فيه العسكرية بالعقيدة. فالأرض المغزوة وهى أرض كنعان وصفت
بأنها أرض الميعاد^(١٧٤). والغزو ضرر بأنه ضرورة لتحقيق الإرادة الإلهية لتلى
تمثلت فى الوعد المعطى للأباء الأسرئيليين. وضرت كل الأحداث السابقة ابتداء
من الخروج من مصر وأحداث سيناء والوحي... على أنها خطوات فى طريق
تحقيق الوعد المقطوع بين الإله والشعب "وأعطى لك ولنسلك من بعدك أرض
غربتك كل أرض كنعان ملكا أبديا وأكون لهم"^(١٧٥). إذن فى هذه المرحلة
يجب إضافة هذا البعد العسكرى إلى الأبعاد السابقة الذكر لتعطينا صورة
متمكاملة لمجتمع دينى تاريخى تشريعى اجتماعى عسكرى.

هـ - تبلورت كل هذه العناصر السابقة الذكر خلال الصراع الكنعاني العبري الى أن تمت السيطرة السياسية للغزاة العبريين وان وقعوا هم أنفسهم تحت التأثير الديني الحضارى للكنعانيين^(١١). ويستمر ازدياد النفوذ السياسى الإسرائيلى فى كنعان الى أن يتمكن الإسرائيليون من إنشاء أول مملكة عبرية فى التاريخ الإسرائيلى وهى للمملكة للداودية، وحيث توحدت كل القبائل الإسرائيلية، وتم الاستيطن الإسرائيلى الكامل لكل كنعان، كما تمت أيضا السيطرة الدينية العبرية بالقضاء التام على آلهة الكنعانيين، وجمعت صفاتهم ووظائفهم فى شخصية الاله الواحد* يهوه*. وكان فى هذا نهاية الصراع الكنعاني العبري بوجهيه الدينى والسياسى. ويعتبر المؤرخون اليهود مملكة داود لتحقيق النهائى لعقيدة العهد بين الله والشعب وهو العهد المعطى للكباء الإسرائيليين بالأرض والخلص. وفى عصر داود يكتمل الوعد بالأرض والخلص، ودولته نموذجا للمملكة فى التفكير للتاريخى الإسرائيلى. فبعد سقوط هذه المملكة أصبحت فكرة دينية غيبية حشرية نظرا لعدم امكانية تحقيقها تاريخيا، وارتبطت بهذه المملكة الغيبية - مملكة الله - فكرة المسيح للمخلص، وهى أيضا عقيدة غيبية حشرية تقوم على أساس أن الخلاص الإسرائيلى سيتم على يد مسيح ينتظر من نسل داوود^(١٢). وارتباط المسيح المنتظر بشخص داوود معناه تحقيق خلاصهم من العبودية، وجمع شتاتهم ووضعهم فى مملكة الله. وإن هذا المخلص له دور سياسى حيث يقوم بأعباء تحرير اليهود، وإلى هذا الحد كانت للفكرة دينية بحثة الى أن استغلها الصهاينة فى العصر الحديث وحولوها الى واقع سياسى وربطوها أيضا تاريخيا بداوود، ولاعجب ان أن تكون نجمة داوود رمزا لهذا الارتباط بالتاريخ القديم.

هذه هى المراحل الهامة فى التاريخ الدينى السياسى الإسرائيلى. ومن الملاحظ أنه فى هذه المراحل لا يمكن الفصل بين ما هو دين وما هو تاريخ بالمعنى العلمانى. فقد تطور الدين والتاريخ داخل إطار واحد فُسرت فيه أحداث التاريخ تفسيراً دينياً مناسباً، وقد أعطى هذا التاريخ الإسرائيلى بعض الخصائص التى انفرد بها منها:

أ: أن الأحداث التاريخية للمسألة لا أهمية لها في نظر المؤرخ الإسرائيلي القديم. ولهذا نجده لا يهتم في أسلوبه الخالص بالكتابة التاريخية بترتيب الأحداث وتنظيمها حسب وقوعها.

ب: ليست كل الأحداث التاريخية على نفس المستوى، فالمؤرخ يختار من بين أحداث التاريخ الإسرائيلي ما يوضح به سيطرة الإله على الطبيعة والتاريخ، وتصبح هذه الأحداث التاريخية جزءاً لا يتجزأ من العقيدة مما يسبب مشكلة منهجية بالنسبة للمؤرخ العام الذي يجد نفسه في حيرة بين أخذ الحادثة التاريخية بمعناها الديني وبين الفصل بين الحادثة والمعنى الديني لها ، خاصة وأن هذا المعنى لم يرتبط بالحادثة في وقتها، وإنما أضيف إليها في مراحل متأخرة، وبالتالي فهناك مسافة زمنية تفصل بين وقوع الحدث التاريخي وبين المعنى الديني المعطى له فالمؤرخ الإسرائيلي لا يدون أحداثاً تاريخية فقط ولكنه يؤرخ لدينه وعقيدته فهو مؤرخ للدين. وهذه المشكلة المنهجية كانت سبباً في أن مجال التأريخ للشعب الإسرائيلي أصبح مجالاً لا يخلو من مصاعب بالنسبة للمؤرخ العام. ولعل هذا هو السبب في ندرة للكتابات التاريخية التي تتناول التاريخ الإسرائيلي بشكل موضوعي منهجي كما نؤرخ لكل شعوب العالم. ومما يزيد من حدة المشكلة أن معظم المصادر القديمة للتاريخ الإسرائيلي مصادر يهودية كالعهد القديم مثلاً.

ج: أن القيمة الدينية أهم عند المؤرخ الإسرائيلي من الحادثة التاريخية. فهذه القيمة هي التي يعتمد عليها مفهوم الإيمان في الديانة اليهودية. فبالنسبة لهذا المؤرخ الوقائع الواردة في العهد القديم ليست مهمة لذاتها، ولكنها مهمة للدور الذي تلعبه في الدين. وهذا يجعلنا نشعر أحياناً بإمكانية وضع حادثة تاريخية أو اختلافاً لتوائم فكرة دينية معينة، وكثير من وقائع التاريخ الإسرائيلي تحتاج للتمحيص التاريخي وللنقد المنهجي للموضوعي. وهذا يجعلنا نحكم على هذا التاريخ بأن

كتابتة ليست دليلا على تفكير تاريخي أصيل لدى المؤرخ الاسرائيلي. فقد اصبح التاريخ عنده وسيلة أو أداة تستغل لتحقيق وعود الاله لشعبه، وهذه لوعود لايمكن تحقيقها الا باستغلال التاريخ وتوجيه أحداثه لخدمة هذا الهدف الدينى. ولهذا كثيرا ما نجد الحادثة تتحول الى معجزة فى نظر المؤرخ الاسرائيلي وإذا كان من الممكن دراسة للحادثة تاريخية فمن الصعب دراسة المعجزة بنفس المقاييس للتاريخية المعروفة ولايمكن اخضاعها للتحليل العلمى ومعجزة كانشقاق البحر مثلا هى محور الاهتمام وليس الحدث ذاته الذى نعجز فى فهمه علميا وهذا يخرج بنا من مجال التفكير التاريخى الى مجال التفكير اللاهوتى العقائدي، والذى يحل كل حادثة ويفهمها فى اطار ماتعنيه دينيا ولكى نوضح الفرق بين هذين النوعين من التفكير نذكر مثلا أن المصادر المصرية القديمة لم تذكر شيئا ذا أهمية بالنسبة لحادثة خروج العبريين التى اعتبرتها المصادر اليهودية حادثة رئيسية. وهذا يعنى أن حادثة تاريخية معينة قد تكون أهميتها التاريخية ضئيلة ومع ذلك تتحول فى التفكير اللاهوتى إلى حادثة ذات معنى دينى كبير.

٣- للوضع الدينى

الديانة اليهودية أقرب للديانات التوحيدية (اليهودية - المسيحية - الإسلام) الى عهد الديانات السامية القديمة. وهذه الخصائص التى نعرضها للديانة اليهودية انما نقدمها فى ضوء ديانة الساميين القدماء، حتى يتضح مدى مساهمة لليهودية فى تطور ديانة التوحيد.

وأهم خصائص اليهودية فى هذا الضوء ثورتها على الفكر الدينى الطبيعى، أى المرتبط بالطبيعة والمستمد لأرائه منها^(٢٧٨). والاعتماد على العقل فى سبيل الوصول الى الحقائق الدينية. والحقيقة أن التخلص من برائث الطبيعة اربط بالتوسع

فى استخدام العقل. فمع التطور التكرىجى فى تحكم الانسان فى العناصر الطبيعية بدأت نقل بالتكرىج درجة تقديس الانسان للعناصر الطبيعية التى اتخذها آلهة معتقدا أنها تملك قوى معينة وبدأ ينتقل الى البحث عن قوة تتحكم فى الطبيعة وعناصرها. وقد ظهرت بولدر هذا التطور فى التفكير الدينى عند المساميين بعملية الانتقال من الإيمان فى عناصر الهية متعددة إلى الإيمان فى عنصر طبيعى واحد، كما حدث فى التفكير الدينى الأثورى والبابلى والمصرى القديم. ثم جاءت عملية الانتقال الكبرى بهذا العنصر الإلهى من دىخل للطبيعة الى خارجها.

وهذا التحول الجرى كان من نصيب الفكر الدينى اليهودى^(٢٧١). حيث اصبح الاله يتصف بأنه الاله الخالق، وتحولت الطبيعة من قوة خالقة الى قوة مخلوقة.

واهم للتغيرات التى عبرت عن مرحلة الانتقال من الفكر الدينى الطبيعى الى الفكر الدينى العقلى المتمثل فى عقيدة التوحيد:-

أ: انتهت فى الديانة السامية الجديدة العلاقة أو الرابطة الدموية التى تربط بين الاله ومن يعبدونه. وكما هو معروف كانت الآلهة القديمة سامية أو غير سامية منصلة بشعوبها اتصالا دمويا. وكانت الالهة فيما بينها تكون ما يشبه الأسرة الواحدة أو مجموعة من الأسر، وترتبط الالهة بعلاقات أسرية، بعض الالهة فيها آباء وبعضها أمهات وبعضها الآخر أبناء وبنت^(٢٨٠). ومع ظهور اليهودية فى مراحلها الأولى كان هذا هو الوضع السائد فى التفكير الدينى السامى. وفى بداية تطور فكرة التوحيد بدأت هذه العلاقات الأسرية بين الالهة تكحل فى مرحلة نهائيتها. وكان هذا طبيعيا لأن الاله الواحد لا تحكمه علاقات أسرية، بمعنى أنه اصبح ذاتا هبية مستقلة استقلالاً كاملاً عن كل ما تربطها بالبشر، أو الطبيعة وأصبح الاله فكرة نظرية مجردة لا يمكن تصويرها أو تجسيدها بالشكل الذى ورد فى الديانات القديمة، والمتأثر بتشبيه الاله بعناصر طبيعية مخلوقة. انز

اصبح الإله منزها عن الطبيعة والخلق، وانتهت الروابط الدموية العصبية لأن الإله الجديد ليس إلهاً لعشيرة بعينها ، أولقيلة من القبائل أو لمجموعة من القبائل والعشائر، بل هو إله لكل الخلق، وهذا خلص الدين من الرابطة العصبية التي ربطت قديما بين الإله وشعبه(منشور فيما بعد الى النكسة التي أصابت اليهودية فيما بعد فعادت من جديد الى هذه الرابطة للعصبية بين الإله والشعب).

ب: أن فكرة الخلق لم تعد نتيجة طبيعية لعملية للتقاء جنسى بين الآلهة، كما حدث مع آلهة للعالم القديم، حيث تتحدث المصادر عن فكرة زواج الآلهة وتصبح للعناصر المخلوقة نتيجة لهذا الزواج. فنقرأ مثلا عن زواج إله السماء بالإلهة الأرض، أو زواج غيرهما من الآلهة الممثلة لعناصر الطبيعة. واصبحت عملية الخلق فى التفكير الدينى الجديد عملية تعود الى الإرادة الالهية. فالخلقة من صنع الإله الخالق صاحب الميثية، كما أن الخلق أصبح خلقا من العدم، أو خلقا من لا شئ ويتم بالكلمة المعبرة عن الإرادة الالهية: "وقال الله ليكن نور فكان نور... وقال الله ليكن جلا فى وسط المياه. وليكن فاصلا بين مياه ومياه... وكان كذلك... وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء الى مكان واحد ولتظهر اليابسة.. وكان كذلك"^(٢٨١). وأكد الفكر الدينى الجديد على فكرة الخلق من العدم لأن الاعتراف بأن عملية الخلق تتم نتيجة لتزواج عنصرين أو أكثر من عناصر الطبيعة معناه اشتراك العناصر المشتركة فى عملية للخلق فى الأزلية والخلود، أى أنها عناصر لها وجود سابق، وهذا لا يتفق مع فكرة الإله الخالق صاحب الوجود الأزلي.

ج : انتهت أيضا فى الفكر الدينى الجديد فكرة الإله الحى الميت أى الإله الذى يموت ليبعث من جديد^(٢٨٢). وهى فكرة مرتبطة بالطبيعة وما تتعرض له من جفاف وازدهار وهى ايضا مرتبطة بالدورة الزراعية وعملية الخصوبة. وقد عرف العالم القديم نماذج كثيرة من هذه الظاهرة. فالديانة الكنعانية السابقة على

ظهور العبريين في كنعان عرفت الآله بعل، الذى يدخل فى صراع مع الآله موت وغيره من الآلهة الكنعانية^(٢٨٢)، ويتعرض بالقتل للموت الذى يتمثل فى موت الطبيعة وجفافها وسرعان ما يعود بعل للحياة فتعود معه الحياة الى الطبيعة. وفى ديانة آشور وبابل نجد الآله تُموز "مو موزي" الذى يموت ويولد من جديد فى كل عام. ومع انتهاء تقديس الطبيعة انتهت هذه الظاهرة وجاءت الديانة اليهودية بفكرة الآله الحي^(٢٨٤) الذى لا يموت لأنه واهب الحياة والموت.

د: لقد صاحب هذا التغيير فى طبيعة الدين تغيير آخر فى طبيعة اللغة الدينية. فقد استخدم الإنسان السامى القديم لغة الأسطورة كوسيلة للتعبير عن أفكاره الدينية^(٢٨٥). وترك لنا التراث الأكدى السامى عددا من الأساطير التى تكاد تُعدنا بفكرة شاملة عن الحياة الدينية للساميين القدماء. وعن علاقة الإنسان بالآلهة، وعن الأسلوب الدينى الذى يتبعه الإنسان فى حياته. وهذه اللغة الأسطورية اختلط فيها المعقول باللامعقول، والتاريخ الحقيقى بالأسطورى وأصبح من الصعب على الإنسان بمفهومه الحديث فهم الأسطورة وتفسير رموزها والعبارات التى فقدت معانيها بالنسبة للإنسان المعاصر على الرغم من المحاولات العلمية الجادة فى هذا الاتجاه. وقد أدى الانتقال من مناخ دينى إلى مناخ دينى آخر الى تغيير فى وسيلة التعبير، وأصبحت اللغة القديمة لغة الأسطورة عاجزة عن التعبير عن المفاهيم الجديدة. فقد كانت اللغة القديمة لغة طبيعية ككل شئ آخر لفتحت معانيها بل وبعض أصواتها من الطبيعة. ومع انتهاء تقديس الطبيعة كان من الطبيعى أن تتغير اللغة الدينية فتصبح لغة عقلانية تتناسب التقدم الفكرى فى مجال الدين. وهكذا أصبح العقل للمصدر الأول للفكر الدينى الحديث بعد أن كانت الطبيعة هى المصدر الأول. هذه الثورة على الطبيعة إذن كانت ثورة عقلية حولت وسيلة التعبير الى لغة عقلية لا مجال فيها للخلط بين المعقول واللامعقول أو بين التاريخى والأسطورى. وعلى هذا

الأساس الجديد بدأت وسيلة الاتصال بين الإنسان و لاله تنتجه ناحية هذا الاستخدالم للعقل الانسانى للتعرف على الحقيقة الالهيه. وتعطينا قصة ابراهيم عليه السلام كما ترويها المصادر القديمة وكما يرويها القرآن الكريم نموذجا لهذا المحاولة العقلانية فى التعرف على الحقائق الدينية. هذا بالإضافة لى أن الوحي استخدم الكلمة فى للتعبير عن الحقيقة الالهية وكوسيلة جديدة للاتصال الالهى بالانسان. والوحي وسيلة فكرية تخاطب العقل الانسانى لتوصيل رسالة الهية إلى الإنسان بطريقة مباشرة تخاطب المنطق والعقل.

هـ : انتهى أيضا الصراع القديم بين الآلهة وقام للنظام الجديد على فكرة الاله الواحد العادل. وفكرة العدالة فكرة أساسية فى التفكير الدينى الجديد^(٢٨٦). ومع انتهاء فكرة تعدد الآلهة لنتهى الصراع بينها والذى كان ينعكس بصفة مستمرة على الحياة الانسانية حيث أصبح الاهتمام الأول للإنسان كسب رضى الآلهة. وأصبح للمجتمع مكرسا لخدمة الآلهة المتصارعة فيما بينها، ولتلى لا يطم الانسان بخططها وإرادتها. وكانت هذه الآلهة تتصف بالعدالة وللظلم فى نفس الوقت. فهذا الصراع جعلها آلهة عادلة وظالمة ولم يسلم الانسان من هذا المصير. ومع التوحيد انتهى الصراع وانتفت صفة الظلم واصبح الإله الواحد إلها عادلا بصفة دائمة لأنه الإله للخالق وبدأت الحياة الدينية تأخذ وجهة جديدة هدفها الاتجاه بالدين إلى ما يسمى بالتوحيد الأخلاقي^(٢٨٧). وهو الايمان بالإله الواحد، والإيمان برسالة اخلاقية تقوم على فكرة التوحيد لتنظيم علاقات الأفراد على أسس من العدالة . واصبح الفعل الانسانى خيرا أو شرا هو الذى يحدد طبيعة المصير الانسانى وفقا للعدالة الالهية.

وامتدلا لفكرة سيطرة الاله على الطبيعة تطورت أيضا فكرة سيطرة الإله على التاريخ وحركته . وتجتمع هاتان الصفتان فى الاله يهوه لأول مرة فى تاريخ

الدين عند الساميين^(٢٨٨). ومن مظاهر هذه السيطرة العبادية التامة على كل الأحداث التي بدأت بخروج الجماعة العبرية من مصر. وقد امتزجت في عملية الخروج الأحداث التاريخية بالأحداث الواقعة في الطبيعة. ولخروج أول أعمال يهوه التاريخية. وقد نتج عن هذا التطور الجديد أن تغيرت طبيعة الطقوس السامية. فالطقوس القديمة كانت موجهة إلى عدد من الآلهة، وكانت مرتبطة بالطبيعة وقد تخلصت الطقوس الجديدة من العنصر الطبيعي، وتحولت إلى طقوس خلاصية نظمت فيها العبادة بطريقة تؤكد على العلاقة المباشرة بين الله والإنسان وتتمشى في نفس الوقت مع التصير التاريخي الجديد فكما أن الطقوس أصبحت طقوسا خلاصية أصبح للتاريخ أيضا تاريخا خلاصيا نهائيه للخلاص الإنساني.

وهكذا كانت اليهودية في مرحلتها الأولى نهاية لعصر ديني وبداية لعصر ديني جديد. فهي نهاية للفكر الديني الأسطوري القديم وبداية لمرحلة دينية يلعب فيه العقل الدور الرئيسي في الربط بين الإنسان والاله، واتخذ فيها التاريخ معنى جديدا. فإذا صدق القول بأن التاريخ القديم كان تاريخا للآلهة، فإن التاريخ الجديد تاريخ لخاصة تثير حركته الإرادة الإلهية، ويعبر عنه بلغة العقل والمنطق لا بلغة الأسطورة والرمز.

وقد طرأت على الديانة اليهودية بعض التغييرات التي أثرت على هذه النظرة العالمية للدين، وسببت ما يمكن تسميته بالردة أو النكسة الدينية التي عانت ببعض الصفات الدينية التي كانت لليهودية قد خلصت الدين منها سابقا، والتي تسببت فيما بعد في ظهور حركة إصلاح دينية من داخل اليهودية نفسها تقابلها حركة إصلاح خارجية تبلورت في ظهور الديانة المسيحية ثم للديانة الإسلامية لإصلاح مسار الفكر الديني للتوحيدى واعادته إلى طريقه المستقيم.

ولعل لخطر مظاهر هذه الردة ما بدر من محاولة تخصيص رسالة التوحيد فى اليهودية. وجعلها مقصورة على الشعب الامرائلى لاذ لم يحاول اليهود بذل أى مجهود فى سبيل نشر عقيدة التوحيد بين الجماعات التى قبلوها فى سيناء أو بين الكنعانيين وكانما الوحي الذى نزل على موسى فى سيناء كان وحيا خاصا، ولم يكن المقصود به البشرية كلها. ولعل هذا هو السبب الرئيسى فى أن لليهودية ظلت ديانة غير تبشيرية طوال تاريخها بعكس المسيحية والإسلام.

وقد أدى هذا التفكير الدينى العنصرى الى عدم انتشار التوحيد فى المنطقة السامية بعد موسى عليه السلام مباشرة. وتطورت الطقوس والعبادات فى نفس هذا الاتجاه العنصرى. وفى عصر الملك داود ظهر تطور جديد تم فيه الربط بين السياسة والدين بالأرض فاتخذ داود أولا من مدينة أورشليم (القدس) مقرا لحكمه وهى مدينة كنعانية الأصل. ولم تكن لها قداسة معينة لدى اليهود، الا أن داود اتخذ من هذه المدينة للمحايدة مركزا لحكمه لكى يجمع حولها بقية المناطق للفلسطينية، ويحاول فى نفس الوقت مركزا للحكم وربطه بالارادة الالهية واعتبار نفسه ممثلا للحكم الالهى^(٢٨٩). ولكى يعطى للمدينة نوعا من القداسة حرم على اليهود التعبد فى أى مكان آخر غير أورشليم بهذا ارتبطت العبادة بهذه القطعة من الأرض فيها يقدم اليهودى قربانيه ويتقرب الى الله واصبحت أورشليم قبلة اليهود. وتركزت العبادة فيها وانتهت الأهمية الدينية لبقية المدن والأماكن^(٢٩٠). وقد كانت هذه المحاولة الأولى من نوعها لربط الدين بالأرض، وربط سياسة المملكة الجديدة بالدين ربطا وثيقا^(٢٩١). وعندما حدث السبى البابلى تعرضت الديانة اليهودية لهزة عنيفة نتيجة لهذه السياسة. فقد تم تهجير جماعة يهودية كبيرة الى بابل، ومن ثم فقد تعرضت هذه الجماعة لمشكلة دينية تتعلق بالعبادة فقد ابتعد يهود بابل عن أورشليم والهيكل وأصبحوا غير قادرين على تلبية للعبادة^(٢٩٢). ومن هنا فقد دعا أنبياء السبى الى التنازل عن شرط التواجد فى أورشليم، واعتبارها قبلة رمزية وقد أدت فترة السبى البابلى الى احداث تغييرات عديدة فى الديانة اليهودية ولعل أبرز هذه التغييرات

الاتجاه باليهودية الى العالمية^(٢٩٢). وتتلخصها من الآراء العنصرية التي دخلتها. وقد تم هذا على يد جماعة من المسيحيين الى بابل ومصر، والذين انضموا في الشعوب التي عاشوا بينها. ومع ذلك فقد بقيت جماعة كبيرة متعصبة للدين والأرض وهي التي حاولت العودة الى أورشليم والتي حافظت على الخصوصية التي اتسمت بها اليهودية^(٢٩٣). وعلى يد هذه الجماعة تطورت أيضا فكرة الخلاص الخاص باليهود. والذي سيتحقق على يد بطل يهودي من نسل داود وهو خلاص يقتصر على اليهود فحسب ولا يضم للبشرية ككل. وهكذا دخلت اليهودية في مرحلة لتفلاق على نفسها فمنعت التبشير بالتوحيد للبشرية، وجعلته قاصرا على اليهود كما ربطت العقيدة بالأرض وجعلت الخلاص خاصا باليهود دون البشرية وفي هذا كله ابتعدت اليهودية عن روح الديانة التوحيدية الحقّة.

رابعاً: الفلسطينيون

١ - إهمال التاريخ الفلسطيني القديم:

أهمل مؤرخو الغرب المتخصصون في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته دراسة التاريخ الفلسطيني ولم يخصصوا في دراستهم الخاصة بشعوب الشرق الأدنى القديم أى ذكر خاص بتاريخ الفلسطينيين فى شكل عمل مستقل، وأحتى فى شكل فصل مستقل من فصول الدراسة. وهذا الإهمال مقصود لذاته بسبب سيطرة المؤرخين اليهود والصهيانية على مجال الكتابة التاريخية عن فلسطين . ولذلك فقد أخرجوا تاريخ الشعب الفلسطيني القديم من دائرة البحث كـشعب من شعوب الشرق الأدنى القديم مركزين تركيزاً شديداً على دراسة تاريخ العبريين وذلك لتأصيل الوجود اليهودى فى فلسطين باستبعاد كل الشعوب الأخرى التى شاركت العبريين فى فلسطين أو حلت محلهم فى فترات كثيرة من التاريخ القديم وبخاصة للفلسطينيين الذين سميت المنطقة باسمهم. ففى كتب تاريخ الشرق الأدنى القديم والكتب الخاصة بتاريخ المنطقة المصورة يعالج تاريخ فلسطين تحت مسمى تاريخ العبريين أو تاريخ الأمريائيين أو تاريخ اليهود دونما إشارة الى تاريخ الفلسطينيين سكان المنطقة الأصليين. وعادة ما تضم دراسة تاريخ المنطقة السورية دراسة تاريخ الشعوب الكنعانية والفينيقية والآرامية والعبرية بدون إشارة الى الفلسطينيين الذين صممت عنهم المصادر التاريخية صمماً مطلقاً لهيمنة المؤرخين الصهيانية على مجال الكتابة التاريخية فى تاريخ فلسطين وتوجيه حركة الكتابة التاريخية لخدمة الأهداف القومية للصهيونية الرامية الى تأصيل الوجود اليهودى فى فلسطين واستئصال كل وجود للفلسطينيين أو غيرهم ممن شاركوا فى سكنى فلسطين فى تاريخها القديم.

وقد اتبع للمؤرخون اليهود سياسة التعتيم على أخبار الفلسطينيين فى التاريخ القديم وإحاطة هذه الأخبار بالغموض الشديد من أجل الحقائق التاريخية وإسقاط الفلسطينيين كواحد من الشعوب الرئيسية فى منطقة فلسطين.

وهذا الأسلوب اتبعه مؤرخو التوراة قديما وكتلوا مرشدين للمؤرخين الصهاينة في العصر الحديث. فالتوراة مثلا تعمدت إهمال الحديث عن الفلسطينيين والكنعانيين واللبنانيين سكان فلسطين الأصليين بل لقد أخرجهم من دائرة الشعوب.. العربية السامية واعتبروهم غرباء ولجانب. وفي هذا يقول د.أحمد سوسة: لقد تعمد مدونو التوراة إقصاء الكنعانيين واللبنانيين سكان فلسطين الأصليين من النوحة العربية السامية لعداء اليهود الشديد لهم فعدهم من الكوشيين مع أنهم كانوا يطمون حق العلم أنهم العرب الساميون الأصلاء أهل البلاد في حين أنهم حُضروا في الأسرة السامية شعوبا لايعدها العلم الحديث من جماعة لا ساميين مثل العماليين واللوبيين. وقد صب كتبة التوراة جام حقدهم على الكنعانيين فنعثوا كنعان بالملعون.. وكذلك اعتبرت التوراة الحيثيين من ذرية كنعان في حين أنهم من الأقوام الهندوأوروبية ومثل ذلك اعتبرت العموريين من صلب حلم^(١٩٥).

وفي التعريف بفلسطين والفلسطينيين في المصادر اليهودية نجد نعتيا شديدا وإيهاما بأن الفلسطينيين شعب غريب ليست له أصول في المنطقة. ففي دوائر المعارف اليهودية يرد الحديث عن فلسطين والفلسطينيين في شكل مقتضب وغامض يوحي للقارئ بعدم أهمية المكان ومكانه ويؤكد على عدم أصالته وعلى كونه شعبا غريبا. الفلسطينيون من شعوب البحر الأبيض المتوسط تعود أصولهم الى مواقع في آسيا الصغرى واليونان واتوا الى فلسطين في موجات متعاقبة. وقد أتت إحدى هذه الموجات قبل عصر الآباء واستقرت جنوب بحر سجع حيث دخلوا في صراع مع ابراهيم واسحاق. وأتت موجة أخرى من كريت بعد طردها من مصر على يد رمسيس الثالث في ١١٩٤ ق.م فاحتلت المنطقة الساحلية من جنوب فلسطين حيث أنشأوا خمس مدن هي غزة وعسقلان وجت وأشدود وعقرون ولأنهم شعب محارب بالفطرة فقد تسيبوا أجزاء أخرى من يهوذا زمن القضاة وهزموا شاول لكن داود هزمهم ووضع نهاية لسيادتهم. وبعد سقوط المملكة الإسرائيلية

استعداد الفلسطينيين استقلالهم ولكنهم لم يصبحوا ابدا عاملا رئيسيا في المنطقة. وفي العصرين الفارسي واليوناني تغلب مستوطنون أجانب من جزر البحر المتوسط على المدن الفلسطينية. وأطلق اليونان منذ هيرودوت اسم فلسطين على هذه المنطقة نسبة الى الفلسطينيين (فلسطين السورية) وفي عصر هادريان أطلق الرومان هذا الاسم رسميا على إقليم يهوذا^(٢٩٦).

وفي مكان آخر تعرف نفس الدائرة فلسطين بأنها "الاسم الذى من المحتمل أنه يشير الى أرض الفلسطينيين والذي أطلقه عليهم فى البداية اليونان. وقد سميت فلسطين السورية فى العصور الكلاسيكية ثم حنف الجزء الأخير من التسمية مع مرور الوقت. ومن المحتمل أن يكون الاسم فلسطين قد فرض بواسطة الرومان مكان الاسم القديم يهوذا للتقليل من الارتباط اليهودى بالاقليم. وفلسطين سميت أصلا فى العبرية "أرض كنعان" ثم تغير ذلك الى "أرض إسرائيل" فى وقت متأخر. بالنسبة لتاريخ فلسطين انظر مادة إسرائيل^(٢٩٧).

يتضح من هذه التعريفات الخاصة بفلسطين والفلسطينيين الرغبة الجامعة لدى المؤرخين اليهود لطمس كل المعالم التاريخية للبلاد والشعب حيث تسود المادة المعطاه عنهم عبارات الشك والاحتمال ولا يوجد معلومة واحدة ثابتة بل يتدخل المؤرخ الصهيونى ليعطى تعليلا من عنده لسبب اطلاق الرومان واليونان الاسم "فلسطين" على المنطقة بأن هذا رغبة فى التقليل من ارتباط اليهود بالمنطقة ثم يشير المؤرخ الصهيونى صراحة الى أن الاسم العبرى القديم الوارد فى التوراة هو "أرض كنعان" ثم اصبح "أرض إسرائيل" ومن يريد التعرف على الفلسطينيين وفلسطين فعليه أن يعود الى مادة إسرائيل فى الدائرة. وهذا يعنى تحجيم التاريخ الفلسطينى وجعله تاريخا هامشيا، وإدخاله فى تاريخ الاسرائيليين تقليلا لأهميته واعتبار الفلسطينيين مجرد جماعة قليلة ضعيفة من الجماعات التى دخل معها

الامراتليون فى صراع سياسى مثل الإنوميون والعمونيون والموآبيون واليبوسيون وغيرهم...

٢- الوضع السياسى والحضارى

والمعروف أن تاريخ فلسطين ارتبط ارتباطا عضويا بتاريخ المنطقة المحيطة بفلسطين من الجنوب والشمال والشرق والغرب. ففى الجنوب ارتبطت فلسطين بتاريخ مصر السياسى وأصبحت امتدادا سياسيا لمصر فى الشمال وموقعا دائما للصراع السياسى بين مصر وقوى بلاد النهرين وقوى آسيا الصغرى. وفى الجنوب ايضا نجد شبه الجزيرة العربية وتعتبر فلسطين امتدادا جغرافيا لشبه الجزيرة فى الشمال. وتأثير شبه الجزيرة العربية لم يكن يشبه للتأثير السياسى المصرى لضعف امكانات شبه الجزيرة العربية ولكنه كان تأثيرا عرقيا حيث كان لشبه الجزيرة العربية الدور الأساسى فى تشكيل البنية السكانية فى فلسطين من خلال الهجرات العربية للمتولدة اليها، الأمر الذى أدى الى إحداث تقوى عربى دائم وسيادة للعرق على الأجناس المختلفة التى ظهرت فى منطقة فلسطين، فالهجرات العربية دعمت بشكل دائم الوجود العربى فى المنطقة السورية عموما وأدت الى نشأة شعوب عربية مثل الكنعانيين والآراميين والعبريين والفلسطينيين وأدت الى غلبة الجنس العربى على الأجناس الأخرى التى أتت الى المنطقة السورية من شمالها وغربها وجنوبها. فمن الشمال وقعت سوريا وفلسطين تحت التأثير السياسى والعرقى للحيثيين والحوريين وغيرهم من قوى بلاد الأناضول وهم شعوب هندوأوربية. ومن الجنوب وقعت سوريا وفلسطين تحت التأثير المصرى القوى سياسيا وعسكريا والضعيف على مستوى للتأثير العرقى الجنس كانعكاس للسياسة المصرية القديمة التى أدت الى عدم اختلاط المصريين بالفلسطينيين وغيرهم من سكان المنطقة السورية عرقيا. فهى سياسة لم تعتمد على الضم المباشر أو الاستيطان، ولكنها قامت على أساس من الاعتراف بالسيادة السياسية ودفع الضرائب أو الجزية السنوية. ولم تستهدف إجراء أى تغيير فى البنية السكانية لفلسطين وبقيت المنطقة السورية كما فعل البابليون والآشوريون.

ومن الغرب تعرضت فلسطين لغزو شعوب البحر وهم سكان جزر حوض البحر الأبيض المتوسط. وقد اعتلوا على غزو السواحل الغربية للبحر المتوسط. وهو معظمه يُكوّن الساحل السوري المحصور بين مصر في الجنوب والاتصال في الشمال ويُكوّن الساحل الفلسطيني الجزء الجنوبي منه والمتاخم للساحل المصري. وقد بلغت شعوب البحر مبلغا من القوة مكّتها في بعض الفترات من إقامة كيانات سياسية في المنطقة السورية وفلسطين بل وتمكنت من غزو أجزاء من الساحل الشمالي لمصر وتمكنت من حكم ثلثا مصر واليهام تعود بعض الأسر الحاكمة في مصر وقد أطلقت عليهم المصادر اسم الهكسوس.

من هذا يتضح أن البنية السكانية لمنطقة فلسطين قد تشكلت بتأثير من الأوضاع السياسية والوضع الجغرافي لفلسطين الذي جعلها هدفا دائما للهجرة والغزو. فلغزاة يقصدونها من الشمال والجنوب والغرب والشرق. والهجرة أيضا استهدفتها بشكل مستمر ومن شبه الجزيرة العربية على وجه الخصوص، وذلك لقرب فلسطين من شبه الجزيرة العربية بل وباعتبار فلسطين امتدادا شماليا غربيا للصحراء العربية وباعتبارها أيضا من مناطق اللجوء بالنسبة لسكان شبه الجزيرة العربية، وباعتبارها كذلك جزءا من المنطقة السورية التي انطلقت إليها الهجرات العربية المتكررة والتي كونت لنا أهم سكان المنطقة السورية في التاريخ القديم وهم الكنعانيون والآراميون والعبريون والفلسطينيون، إضافة إلى الموابيين والعمونييين والأدوميين وغيرهم من الأقوام والجماعات ذات الأصل والطابع العربي.

وتؤكد عالمة الآثار كاثلين كينيون على هذه الصفة العربية لفلسطين بقولها على الرغم من أن معظم التأثيرات الحضارية خلال تاريخ فلسطين قد أنتها من الهلال الخصيب فإن تأثيرا مهما آخر وعلى قدر المساواة لا يمكن نسيانه. فالهلال الخصيب يحتوى هضبة الصحراء العربية والتي عملت منذ فجر التاريخ كمستودع كبير لغزاة البدو على ثروات الهلال المحيط بالصحراء.

إن تاريخ كل إقليم الهلال قد تغير بشكل عميق بواسطة سلسلة كاملة من غزوات هؤلاء البدو الذين كانوا في بعض الأحيان يغزون ويعودون وفي كثير من الأحيان يغلبون ويستقرون. هؤلاء البدو، كل بدورهم، دمروا كثيرا من الحضارة السابقة في الوجود. ولكنهم أيضا تشرّبوا الكثير منها، وبإخلاقهم دم جديد أحيوا البنية السكانية وأنعشوها وبدورهم أنتجوا حضارة جديدة. إن الدراسة الأثرية لفلسطين تعطى دليلا على توالي موجات القامنين وكثير منهم بلائيك، يعود بأصله إلى الصحراء. ومن هذه الموجات عُرفت لدينا موجتان فقط من بين موجات كثيرة^(٢٩٨). وتعليقا على رأى كاثرين كينيون نقول إن العبريين لا يكونون موجات مستقلة عن العرب، لأن المصدر واحد وهو شبه الجزيرة العربية.

ويعتبر الدكتور أحمد سوسة الهجرة للفلسطينية آخر الهجرات المهمة إلى أرض فلسطين مكونة بذلك آخر الطبقات السكانية المهمة في تاريخ فلسطين^(٢٩٩). وهذه الهجرة للفلسطينية لم تأت من شبه الجزيرة العربية هذه المرة، ولكنها أتت من البحر الأبيض المتوسط. لغزو الساحل السوري في الشمال أوائل القرن الثاني عشر قبل الميلاد. ويعتقد أنهم من هناك شنّوا هجومهم على مصر. وعندما فشلوا علاوا إلى الجزء الجنوبي من الساحل السوري وهو الساحل الفلسطيني. ويطلق العلماء على هذه الجماعات للغازية من البحر المتوسط اسم "شعوب البحر" أو "أهل السواحل"^(٣٠٠) وقد سجلت الآثار المصرية هجوم شعوب البحر وقد اختلطت بهم عناصر من البر. وقد سجل رمسيس الثالث (١٣٠٢-١٢٠٤ ق.م) انتصاراته على هذه الشعوب للقائمة من البحر والبر وطرده لهم عبر فلسطين إلى بلاد الحثثيين. وقد سمح الفرعون لقيائل منهم بالاستقرار على الساحل الفلسطيني والسوري. وتشكك كاثرين كينيون في تحقيق انتصار مصري شامل على شعوب البحر وإن السماح لهم بالاستقرار في الساحل الفلسطيني والسوري دليل عجز مصري عن طردهم كلية من المنطقة^(٣٠١).

وتؤكد الآثار المصرية على كون شعوب البحر جماعة مركبة من عدة عناصر يعود الى عدة قبائل حيث تذكر آثار رمسيس الثالث أسماء عدد من القبائل هي الفلسطينيون (بولاماتي) والشردانو ولادانونو ولشكيليش والزقالة والوشاشا وتضيف بعض القوائم المصرية أسماء قبائل أخرى الى هذه المذكورة. وقد اختلفت المصادر حول تحديد أصول هذه القبائل فالتوراة تربط للفلسطينيين بكفثور المناظرة لكفتيو في المصادر المصرية والتي يقولون إنها جزيرة كريت^(٣٠٢). ويؤكد بعض العلماء أن بعض هذه القبائل أتت من جنوب غرب آسيا الصغرى ويرد بعضهم الى بلاد الليونان مستدين الى نوع من الفخار جديد على فلسطين عليه رسومات وزخارف بأشكال وعناصر تعود بأصلها الى الفن الهللاي المتأخر للإيجيين نسبة الى بحر إيجه وأقرب نماذج مماثلة لها تظهر في فخر رودس وقبرص. ويقتررب التاريخ المعطى لهذه الألوان الفخارية من التاريخ المحدد لطرد رمسيس الثالث لهؤلاء الغزاة وهو حوالي ١١٩٦ ق.م ومعظم هذه المواد الفخارية عثر عليها على الساحل للفلسطيني وهي منطقة غزو شعوب البحر. وتشير الأدلة الأثرية الى الظهور المفاجي لهذه الآثار من الفخار في نهاية العصر البرونزي المتأخر على الساحل والى الداخل قليلا^(٣٠٣).

وقد احتل للفلسطينيون المدن الكنعانية واستقروا فيها أو دمروها وبنوا منها جديدة على انقاضها. وقد انضم للفلسطينيون في الكنعانيين وورثوا جزءا من ثقافتهم. فأسماء آلهتهم الرئيسية كنعانية مثل بجون واشتروت. وتشير قبورهم وعادات الدفن عندهم الى تأثيرات من خارج فلسطين وبخاصة للتأثيرات الإيجية والمسينية والقبرصية. ويذكر أن بعض هذه المؤثرات وجدت ايضا في مصر وخلال فترات ممتدة من عصر تحتمس الثالث (١٥٠١-١٤٤٧ ق.م) الى ٦٠٠ ق.م وتحمل الطابع الإيجي والقبرصي.. ومن المعروف أن المصريين استعملوا كثيرا بجنود مرتزقة

وكونوا جزءا من الحامية المصرية فى فترة تل العمارنة. ويعتقد أن بعضهم استقر فى الساحل الفلسطينى الذى اعطى اسم فلسطين بواسطة الإسرائيليين^(٢٠٤)

ورغم أن مناطق الفلسطينيين كانت محدودة والمدن المنسوبة إليهم معروفة وهى غزة وعسقلان وجت وأشدود وعقرون فإن ميلاتهم السياسية امتدت وراء ذلك. فقد عاشوا مئات السنين جنبا إلى جنب مع الكنعانيين والإسرائيليين الذين شاركهم فى سكنى فلسطين. وهناك أماكن أخرى تشير إلى مؤثرات فلسطينية مثل مدينة مجدو وبيت شان وبيت شמש التى بنيت حوالى ١١٥٠ ق.م ويشهد فخارها بأنها وقعت تحت تأثير فلسطينى كبير ويعتقد أنها مدينة حدود وقعت بين الإسرائيليين والفلسطينيين. ويشير حجم الفخار الموجود فيها إلى أنها مدينة فلسطينية رغم الرأى المخالف للتوراة. وقد دمرت هذه المدينة مع نهاية القرن العاشر قبل الميلاد فى حروب شاول ضد الفلسطينيين^(٢٠٥).

وتؤكد كثرين كينوين أن الفلسطينيين عاشوا مئات السنين بجوار الإسرائيليين حيث استقر الفلسطينيون على السهل الساحلى الغنى. بينما استقر الإسرائيليون فى الاقليم المرتفع المجذب. ومنذ عام ١٠٨٠ ق.م بدأ الفلسطينيون يوسعون من سلطتهم على المناطق للدخالية المرتفعة وهى الفترة التى يعتبرها كتاب العهد القديم فترة اضطهاد فلسطينى للإسرائيليين^(٢٠٦).

٣- وصف العهد القديم للتاريخ الفلسطينى:

لما التسمية "الفلسطينيون" فلقد ذكر لها فى التوراة ورد فى الإصحاح العاشر من سفر التكوين فى ذكر مواليد بنو حام بن نوح عليه السلام. حيث يذكر للفلسطينيين والكفوريين على أنهم من مواليد مصررايم بن حام بن نوح^(٢٠٧) وواضح أن هذا التصنيف التوراتى للأجناس يخرج الفلسطينيين من دائرة العرب الماميين ويعتبرهم

من الحاميين رغم أن الأرض المنسوبة إليهم تقع في فلسطين ثم يرد ذكر الفلسطينيين زمن اسحاق عليه السلام في القرن الثامن عشر تقريبا حين يذكر النص أن اسحاق اتجه إلى أبيمالك ملك الفلسطينيين وبأمره الرب بالتغرب في أرض فلسطين التي يقيم فيها اسحاق ثم يطرده أبيمالك حيث حصده الفلسطينيون لكثرة مواشيه^(٢٠٨) كما تنص للتوراة على أن يعقوب عليه السلام سكن في أرض غريبة لئلا في أرض كنعان^(٢٠٩) وذلك قبل أحداث الخروج إلى أرض مصر بسبب المجاعة في أرض كنعان.

ويلاحظ خلال هذه المرد للتوراة أن أرض كنعان وفلسطين كانت أرض غربية بالنسبة لإبراهيم واسحاق ويعقوب عليهم السلام وقد استمر هذا الوضع حتى خرج يعقوب عليه السلام بجماعته إلى مصر، وهذا يعني أنه لم يكن هناك وجود حقيقى لجماعة بنى إسرائيل في أرض كنعان وفلسطين قبل خروج يعقوب عليه السلام وذريته إلى مصر. وينص العهد مع موسى عليه السلام على إعطاء بنى إسرائيل أرض كنعان أرض غربتهم التي تغربوا فيها^(٢١٠).

وتعطى التوراة أدلة قوية على الوجود المبكر للفلسطينيين إذ يرد ذكرهم مرتبطا بحروب يشوع بن نون الذى أتم دخول جماعة بنى إسرائيل إلى أرض كنعان بعد موت موسى عليه السلام فى موآب وقبل أن يصل ببنى إسرائيل إلى فلسطين. فبعد ذكر حروب يشوع ضد الكنعانيين والعموريين والحيثيين والفريزيين واليبوسيين والهوريين يذكر نص التثنية أنه لم يبق سوى أرض الفلسطينيين: "وشاخ يشوع تقدم فى الأيام فقال له الرب أنت قد شخت تقدمت فى الأيام. وقد بقيت أرض كثيرة جدا للاحتلاك. هذه هى الأرض الباقية. كل دائرة الفلسطينيين وكل الجثوريين من الشحور الذى هو أمام مصر الى تخم عرون شمالا تحسب للكنعانيين اقطاب الفلسطينيين الخمسة الغزى والأمثودى والأنقلونى والجنى والعقرونى والعويين. من التيمن كل أرض الكنعانيين ومغارة التى للصيونييين الى

أُفِيق إلى تخم الأموريين وأرض الجبليين وكل لبنان نحو شروق الشمس من بعل جاد تحت جبل حرمون إلى مدخل حماه. جميع سكان الجبل من لبنان إلى مسرفوت ملوك جميع للصيديونيين لنا أطردهم من أمام بني إسرائيل إنما أقسمها بالقرعة لاسرائيل ملكا كما أمرتك^(٣١١).

ويرد ذكر "أرض الفلسطينيين" مرة أخرى عندما خرج موسى عليه السلام بجماعة بني إسرائيل من مصر. ففي اختيار طريق الخروج ينكر النص: "إن الله لم يهدم في طريق أرض الفلسطينيين مع أنها قريبة لأن الله قال لئلا يتدم الشعب إذا رأوا حربا ويرجعوا إلى مصر فأدلى الله للشعب في طريق بركة بحر سوف"^(٣١٢). وبعد دخول أرض كنعان يندمج الاسرائيليون في الجماعات التي أقاموا بينها ويختلطون بهم ويعبدون آلهتهم ويتزوجون من بناتهم: "ولخذ يهوذا غزوة وتخومها واشقلون وتخومها وعقرون وتخومها" وهذه المناطق الأخيرة سبق أن ذكرتها للتوراة كمناطق تابعة للفلسطينيين^(٣١٣). ويظهر هذا الاختلاط بين الاسرائيليين والكنعانيين والمناطق الفلسطينية في أقوال التوراة: "وبنو بنيامين لم يطردوا اليبوسيين سكان اورشليم فسكن اليبوسيون مع بني بنيامين في اورشليم إلى هذا اليوم... ولم يطرد منسى أهل بيت شان وقراها ولا أهل عتك وقراها ولا سكان دور وقراها ولا سكان يلعلم وقراها ولا سكان مجو وقراها. فعزم للكنعانيين على السكن في تلك الأرض"^(٣١٤). وتوزعت القبائل الإسرائيلية بين السكان الكنعانيين (انظر تفاصيل ذلك في سفر القضاة الإصحاح الأول). ونتيجة لهذا الاندماج في الكنعانيين والفلسطينيين عبد بنو إسرائيل آلهة الكنعانيين والفلسطينيين وغيرهم من الأقوام التي سكنوا بينها: "سكن بنو إسرائيل في وسط الكنعانيين والحيثيين والأموريين والفرزيين والحويين واليبوسيين واتخذوا بناتهم نساء وأعطوا بناتهم لبنينهم وعبدوا آلهتهم فعمل بنو إسرائيل الشر في عيني الرب ونسوا الرب إلههم وعبدوا للبعليم والسموري"^(٣١٥) وفي موضع آخر نقرا: "وساروا وراء آلهة أخرى من آلهة

الشعوب الذين حولهم وسجدوا لها وأغاظوا الرب. تركوا الرب وعبدوا البعل وعشتاروت^(٣١٦)

ومن بين الآلهة التي عبدها الإسرائيليون الآلهة الفلسطينية: "وعاد بنو اسرائيل يعملون الشر في عيني الرب وعبدوا البعليم والعشتاروت وآلهة آرام وآلهة صيدون وآلهة موآب وآلهة بني عمون وآلهة الفلسطينيين وتركوا الرب ولم يعبدوه فحمى غضب الرب على اسرائيل وباعهم بيد الفلسطينيين"^(٣١٧). ويؤكد هذا الوجود القوي للفلسطينيين في عصر القضاة الذي بدأ بعد عصر يشوع بن نون تلميذ موسى عليه السلام ويُصنف للفلسطينيين من بين الشعوب التي حاربها إله اسرائيل: "فقال الرب لبني اسرائيل أليس من المصريين والعوريين وبني عمون والفلسطينيين خالصتكم"^(٣١٨) ويقع الاسرائيليون تحت حكم الفلسطينيين أربعين سنة حسب نص سفر القضاة: "ثم عاد بنوا اسرائيل يعملون الشر في عيني الرب فدفعهم الرب ليد الفلسطينيين أربعين سنة"^(٣١٩).

ويروي الإصحاح الرابع من سفر القضاة سيطرة الفلسطينيين على بني اسرائيل وبعض علاقاتهم الاجتماعية بهم ومنها زواج شمشون من تمثة الفلسطينية ويقول النص في ختام هذا الوصف: "وفي ذلك الوقت كان الفلسطينيون متسلطين على اسرائيل"^(٣٢٠) ويتزوج شمشون من بنات الفلسطينيين رغم اعتراض أبيه وأمه (القضاة ١٤: ٣-٤) ثم يدخل في صراع مع الفلسطينيين المتسلطين على الأرض ويقضى لإسرائيل في أيام الفلسطينيين عشرين سنة^(٣٢١) وتشير العبارة الأخيرة إلى أن الإسرائيليين كانوا يعيشون تحت سيادة الفلسطينيين ثم يقع في حب دليلة الفلسطينية التي تكشف سر قوته العظيمة فيأخذه الفلسطينيون إلى غزة ويقلعون عينيه ويوثقونه بالسلال قبل أن ينتقم منهم ومن نفسه وينص القضاة ١٨: ١ على أنه لم يكن هناك ملك ولاملك في اسرائيل في تلك الأيام.

ويدخل الفلسطينيون في حروب ضد صموئيل وينهزم الاسرائيليون: "فانكسر اسرائيل أمام الفلسطينيين" (صموئيل الأول: ٤: ٢) وينص ايضا على عبودية الاسرائيليين للفلسطينيين "تشدوا وكونوا رجالا ايها الفلسطينيون لئلا تستعيدوا للبرانيين كما استُعيدوا هم لكم، فكونوا رجالا وحاربوا. فحارب الفلسطينيون وانكسر اسرائيل وهربوا كل واحد الى خيمته، وكانت الضربة عظيمة جدا وسقط من اسرائيل ثلاثون ألف راجل"^(٢٢٢) وفي هذه المعركة يستولى الفلسطينيون على تابوت العهد، زال المجد من اسرائيل لأن تابوت الله قد أخذ" (صموئيل الأول ٤: ٢٢). وقد اخذ الفلسطينيون التابوت الى أشدود ووضعوه في بيت داجون إلههم... وكان تابوت الله في بلاد الفلسطينيين سبعة أشهر^(٢٢٣). ويعتبر هذا قمة لهزيمة والإذلال للإسرائيليين سياسيا ودينيا ولا يتمكن الاسرائيليون من الفلسطينيين الا بالمعجزات والضربات الإلهية فيردون عليهم تابوت عهدهم (صموئيل الأول ١٩: ٦-٢١). وينظر الاسرائيليون الى الفلسطينيين على أنهم مضطهدون لهم "وقال بنو اسرائيل لصموئيل لا تكف عن الصراخ من أجلنا الى الرب إلهنا فيخلصنا من يد الفلسطينيين"^(٢٢٤). ويصر كاتب السفر العبودية للفلسطينيين على أنها عقاب للإسرائيليين لأنهم نمسوا للرب (صموئيل الأول ٩: ١٢) وهو تفسير يتفق مع الإطار العام للتفسير الديني للتاريخ عند الإسرائيليين. فهكذا صمرت العبودية الإسرائيلية للمصريين والآشوريين والبابليين: "قصرخوا إلى الرب وقالوا أخطأنا لأننا تركنا الرب عبدنا البعليم والعشتاروت فالآن انتقنا من يد أعدائنا فتجدهك"^(٢٢٥).

ويواصل الفلسطينيون حربهم ضد الاسرائيليين في عصر شاول أول ملك لبني اسرائيل وقد كان اخر القضاة وتحدث المبارزة الشهيرة بين جليات الفلسطيني الذي رَوَّع الاسرائيليين وسبب لهم الرعب والذي يتحداه داود وينتصر عليه ويفسر

انتصار داود على جليات دلل على اطار التفسير الدينى للتاريخ: وتعلم هذه الجماعة كلها أنه ليس بسيف ولا برمح يُخلص الرب لأن الحرب للرب وهو يدفعكم ليدنا" (صموئيل الأول ١٧: ٤٧) ويتأمر شاول على داود بعد أن ذاعت شهرته ولا يجد أمامه إلا أن يوقعه بيد الفلسطينيين أو يحرض يوناتان ابنه وجميع عبيده ليقتلوا داود (صموئيل ١٨: ١٩، ٢٥: ١٨).

ويلجأ داود الى الفلسطينيين هرباً من مؤامرات شاول لقتله "وقال داود فى قلبه إني سأهلك يوماً بيد شاول فلائسى خير لى من أن أفلت الى أرض الفلسطينيين فيبأس شاول منى فلا يفتش على بعد فى جميع تخوم اسرائيل فاتجوز من يده" (٢٢٦). ويلجأ داود الى أخيش بن معرك ملك جت الفلسطيني" وكان عدد الأيام التى سكن فيها داود فى بلاد الفلسطينيين سنة وأربعة أشهر (٢٢٧) وأراد ملك جت الفلسطيني استغلال داود ضد "شعبه اسرائيل" وفى معركة تالية ينجح الفلسطينيون فى كسب معركة مهمة ضد شاول ينتهى الأمر فيها بمقتل شاول بيده خوفاً من وقوعه فى يد الفلسطينيين: "ولما رأى رجال اسرائيل الذين فى عبر اللوى والذين فى عبر الأردن أن رجال اسرائيل قد هربوا وأن شاول وبنيه قد ماتوا تركوا المدن وهربوا فاتى الفلسطينيون وسكنوا بها" (صموئيل الأول ٣١: ٧)

ويدخل الفلسطينيون جولة جديدة من المعارك ضد داود بعد أن مسح داود ملكاً على بيت يهوذا وفى وقت اشتدت فيه الحرب الطويلة بين بيت شاول وبيت داود، وكان داود يذهب ويتقوى وبيت شاول يذهب ويضعف" (صموئيل الثانى ٢: ٤٠، ٣: ١) ومسح داود ملكاً على اسرائيل بعد أن حكم بيت يهوذا سبع سنين وستة أشهر. وقد حكم على جميع اسرائيل ثلاثاً وثلاثين سنة. ويتغلب داود على الفلسطينيين فى بعض المعارك وفى إحدى هذه المعارك يوشك الفلسطينيون على قتل داود (صموئيل الثانى ٢١: ١٥-١٧). وفى عصر سليمان عليه السلام يتسلط سليمان على جميع الممالك من النهر إلى أرض الفلسطينيين وإلى تخوم مصر (٢٢٨).

وفي عصر انقسام المملكة من بعده يتشغل كتاب العهد القديم برواية الصراع بين المملكتين المتصارعتين إسرائيل ويهوذا ويكثر الحديث عن الآراميين ولا يرد ذكر الفلسطينيين إلا قليلا وتسقط للدولة الشمالية في ٧٢٢ ق.م في يد الآشوريين ثم تسقط دولة يهوذا في الجنوب في عام ٥٨٦ ق.م وينتهي عموما الوجود السياسي الإسرائيلي ويتشغل الآشوريون بالأسبى وأحداثه ويحلقهم الجديدة في المشتت في آشور وبابل.

ويظهر الفلسطينيون بقوة من جديد في عصر الملك أحاز ملك يهوذا (٧٣٥-٧١٥ ق.م) وفي عهده اقتحم الفلسطينيون مدن السوخل وجنوبي يهوذا وأخضوا بيت شمس وأيلون وجديروث وسوكو وقرأها وتمنة وقرأها وجمزو وقرأها وسكنوا هناك لأن الرب ذل يهوذا^(١) (أخبار الأيام الثاني ٢٨: ١٨-١٩). وتعتبر فترة الحكم الآشوري والبابلي فترة ضعف عام للإسرائيليين والفلسطينيين على السواء فقد خضعوا جميعا لبلاد ما بين النهرين ووقع المسي باليهود فتم تهجيرهم إجباريا إلى بلاد ما بين النهرين وانتقل مركز الحياة لليهودية من فلسطين إلى بلاد النهرين. وضعف الوجود اليهودي في فلسطين بينما بقي الفلسطينيون في فلسطين تحت حكم الآشوريين والبابليين.

٤- أدلة أخرى على عروبة فلسطين:

ويشير العهد القديم كمصدر مهم من مصادر تاريخ فلسطين القديم إلى الوجود الفلسطيني القوي الأمر الذي يحاول المؤرخون الصهاينة إهماله والتستر عليه في التاريخ الحديث. فالنوراة وبقية كتب العهد القديم تحدثت بتفصيل كبير عن أخبار الفلسطينيين ونسبهم الأول، وحياتهم في فلسطين وعاداتهم وتقاليدهم وأهنتهم وديانتهم كما تحدثت عن علاقاتهم بالعبريين والآشوريين وحروبهم المتواصلة ضد الآشوريين وأشارت إلى عصور السيادة الفلسطينية على الآشوريين وإلى هزائم الآشوريين على يد الفلسطينيين إلى غير ذلك من الأخبار السياسية التي أبرزت لنا

الفلسطينيين على أنهم الشعب الأصيل في فلسطين طوال تاريخها القديم. بل أن كتاب العهد القديم في بعض أسفاره وبخاصة أسفار التوراة يشير إلى غربة الاسرائيليين في فلسطين وإلى أنها كانت تمثل كيانا سياسيا أجنبيا على الاسرائيليين وفي بعض الحالات كانت فلسطين ملاذا وملجأ للاسرائيليين. كما كانت في بعض الأحوال حليفا ضد أطراف أخرى معادية للفريقين معا.

وربما يكون لجوء داود عليه السلام إلى الفلسطينيين هربا من مطاردة شاول له أكبر دليل على مكانة الفلسطينيين ودورهم السياسي في النزاعات الاسرائيلية الداخلية بين بيت شاول وبيت داود. وقد تداخلت علاقات الفلسطينيين بالاسرائيليين تداخل كبير يظهر في الزيجات التي تمت من شخصيات سياسية اسرائيلية لها وزنها في التاريخ الاسرائيلي بل تعد من الشخصيات البطولية عند الاسرائيليين مثل شمشون الذي تزوج من فلسطينية ويشير هذا الأمر إلى اختلاط نمب بعض الحكام في التاريخ الاسرائيلي القديم بجمعهم بين النصب الاسرائيلي والفلسطيني من خلال الزيجات التي تمت بين الأمر للحاكمة.

وبالإضافة إلى قوة الوجود الفلسطيني التي يشهد عليها العهد القديم كمصدر للتاريخ الفلسطيني على قدر كبير من الأهمية هناك عدة شهادات تاريخية على تعاطف الوجود السياسي للفلسطينيين قديما وعلى وجودهم القوي والمستمر في فلسطين بل وأصلالة هذا الوجود واعتبار غيرهم من الجماعات التي عاشت في فلسطين عنصرا وافدا عليها. ومن هذه الأدلة أن فلسطين اتخذت اسمها الذي عرفت به في التاريخ من الفلسطينيين وكل المسميات الأخرى التي أطلقت على منطقة فلسطين ليست مسميات أصلية مثل "أرض اسرائيل" و"أرض كنعان" وهي تسميات توراتية ويهودية للمكان والغريب أن المؤرخين اليهود يعتبرون التسمية فلسطين تسمية رومانية فرضها الرومان لصرف الأنظار عن التسميات اليهودية للمنطقة وذلك على الرغم من أن كتابهم المقدس هو الذي استخدم عبارة "أرض الفلسطينيين"

وبلاد الفلسطينيين قبل استخدام الرومان للتسمية "فلسطين" بمئات السنين. فالبلاد سُمي
بفلسطين نسبة إلى أصحابه الأصليين الفلسطينيين وبشهادة العهد القديم نفسه.

والدليل الثنائي شهادة العهد القديم على نوع من السيادة الفلسطينية على
الإسرائيليين إلى الحد الذي يعتبر فيه للفلسطينيين المحور الرئيسى للتاريخ
الإسرائيلى وبخاصة فى الفترة من الخروج من مصر إلى قيام مملكة داود وسليمان
عليهما السلام وعصر انتقام المملكة.

فالفلسطينيون طرف أساسى فى العلاقات السياسية الإسرائيلية ومعظم
الصراعات السياسية وما نتج عنها من معارك عسكرية كان محورها الفلسطينيين
والسيادة الفلسطينية على الإسرائيليين نستوحىها من عبارات الاضطهاد الفلسطينى
ودعوات تحقيق الخلاص للإسرائيليين من نير الفلسطينيين واعتبار بعض البطولات
الإسرائيلية فى الحرب مع الفلسطينيين داخلة فى إطار مفهوم الخلاص المسيطر
على فلسفة التاريخ الإسرائيلى. وقد رأينا نماذج من ذلك فى عرضنا السابق. وكما
قلنا يمكن ربط الخلاص من الفلسطينيين بالخلاص من المصريين والأشوريين
والبابليين وغيرهم من الأقوام الذين نظر إليهم الإسرائيليون على أنهم مضطهدون
لهم. وهى صورة للفلسطينيين لا تتفق أبداً مع الصياغة الجديدة لتاريخ الشرق الأدنى
القديم على يد مؤرخى الصهيونية فى العصر الحديث الذين حاولوا بشئى الإطرق
طمس الهوية الفلسطينية فى الماضى والتعنتيم على أخبار العهد القديم نفسه فيما
يتعلق بالفلسطينيين وأعمالها كنية فى كتابتهم لتاريخ فلسطين القديم.

ونضيف دليلاً ثالثاً من ألفة استمرارية الوجود الفلسطينى والضعف التكرجى
للوجود الإسرائيلى فى فلسطين وهو الخاص باستمرارية الهجرات العربية المتجهة
من شبه الجزيرة العربية إلى فلسطين. فحركة الهجرة لم تتوقف لأن أسباب الهجرة
لم تنته وظلت فلسطين تتلقى موجات من الهجرة لوقوعها إلى الشمال مباشرة من
شبه الجزيرة العربية وهى منطقة جذب مستمر للمهاجرين ولحركة التجارية فى

الشرق الأدنى القديم. وهذه الهجرات المتجددة دعمت لوجود الفلسطينيين العربى فى مقابل عمليات الخروج المستمرة للإسرائيليين من فلسطين بسبب عمليات التهجير الإجبارى التى قام بها الآشوريون والبابليون والرومان وما نتج عنها من شتات يهودى عالم، فنحن إذن أمام نوعين من الحركة السكانية فى فلسطين: حركة خروج يهودى إجبارى إلى بلاد الشتات بفعل الآشوريين والبابليين والرومان تقايلها حركة دخول عربى إلى فلسطين بفعل الهجرات العربية المتواصلة إليها والمدمعة للوجود الفلسطيني العربى فيها. ويستمر هذا الوضع فى فلسطين منذ القرن الأول الميلادى الذى وقع فيه السبى الرومانى بعد تخريب بيت المقدس ودمار الهيكل وطرد اليهود وحتى ظهور الإسلام الذى أكد بظهوره عروبة فلسطين فأصبحت بلدا عربيا خالصا.

ويجب أن نشير فى نهاية هذا الفصل إلى أن تاريخ فلسطين القديم يحتاج إلى اهتمام شديد من الدارسين العرب. وللأسف الشديد فإن تاريخ فلسطين يكتب من مصادر يهودية مثل العهد القديم وغيره لأنها المصادر المسيطرة فى هذا المجال ولا توجد مصادر عربية تغنى الباحث عن العودة إلى المصادر اليهودية والتى يجب التعامل معها بحذر شديد واستخدامها فى الحدود التى تخدم التاريخ الفلسطيني.

الخاتمة

تضخ من الدراسة السابقة أن الحاجة ملحة إلى إعادة كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته من منظور عربي يركز على إبراز الأصول العربية لشعوب الشرق الأدنى القديم ودور العرب في تشكيل العقيدة العربية (السامية) وتكوين شعوب الشرق الأدنى الداخلية، وتأسيس اللغات العربية (السامية). وتوضيح للتأثير الثقافي للعرب في بيئتهم الكبرى داخل الشرق الأدنى القديم وخارجه. والهدف من هذه الدراسة مواجهة النظريات الغربية التي ركزت على استبعاد العرب وإهمال دورهم في تاريخ الشرق الأدنى، وتركيز الأنظار على شعوب أخرى داخل المنطقة واعتبارها مركزا ومحورا لتاريخ المنطقة وحضارتها. وقد برزت عدة نظريات في هذا الاتجاه منها النظرية البابلية التي تربط التاريخ والحضارة في الشرق الأدنى القديم بالثقافة البابلية باعتبار البابليين من أهم قوى الشرق الأدنى القديم وفي تكوين ثقافته. ورغم اعترافنا بهذه المكنة البابليين فإن اعتبارهم محورا لتاريخ المنطقة وحضارتها أمر غير مقبول علميا. فالبابليون لم يكونوا الشعب الأصل في بلاد النهرين ولكنهم ورثة لشعب سابق عليهم هو الشعب السومري، وهو يصنف عند علماء الحضارات ضمن الشعوب الهندوأوروبية. من ناحية أخرى تعود نشأة البابليين إلى اختلاط السومريين القدامى بالعرب الذي هاجروا من شبه الجزيرة العربية إلى بلاد النهرين خلال التاريخ القديم ومع توالى الهجرات العربية تمت الغلبة الجنسية واللغوية والثقافية للعنصر العربي الذي تحولت شعوب بلاد النهرين على يديه إلى شعوب عربية (سامية). فالبابليون إذن تقتصرهم الأصالة التي تجعل منهم محورا لشعوب المنطقة وحضارتها. أما القوة السامية والعسكرية للبابليين فهذه قاسم مشترك بينهم وبين شعوب أخرى قوية في المنطقة مثل المصريين والفرس ولا تعطيه الحق في أن ينفردوا بالسيادة الثقافية.

وقد طور فريق من علماء الغرب النظرية الكنعانية التي تربط ثقافة الشرق الأدنى القديم بالثقافة الكنعانية التي ينظر إليها على إنها تحتوي الثقافة العبرية والثقافة العبرية، كما أنها غزت حوض البحر الأبيض المتوسط وأثرت في ثقافة شعبه التي أخذت عن الكنعانيين الأبجدية ونقلت عنهم تراثهم الأسطوري وعبدت آلهتهم. والحقيقة أن الكنعانيين رغم انتشار ثقافتهم في العالم القديم داخل الشرق الأدنى القديم وفي حوض البحر الأبيض المتوسط ولهم تأثيرهم في اليونان فإن ثقافتهم محدودة وضيقة الأفق ولا تتكون إلا من عناصر أسطورية وثنية متكنية وتعتمد على فكر ديني وثني طبيعي يقوم على مفهوم الخصوبة والإنبات وفي هذا لم تتميز عن غيرها من شعوب الشرق الأدنى القديم فإلّا كل شريك في الوثنية والتعدد. أما الانتشار الثقافي في العالم القديم فهو ليس دليلا على رقي الثقافة الكنعانية فهي ثقافة متكنية على المستوى الديني وانتشارها يعود الى تفوق الكنعانيين والفينيقيين في المجال التجارى حيث أسسوا مستوطنات تجارية في حوض البحر الأبيض المتوسط. وسيطروا على التجارة البحرية لتفوقهم في الملاحة. وقد مكّنهم هذا النشاط التجارى الواسع من نقل فكرهم وتراثهم خارج حدود كنعان وفينيقيّا. ومن ناحية أخرى يعود الكنعانيون بأصولهم الى شبه الجزيرة العربية حيث كونتهم الهجرات العربية القديمة الى المنطقة السورية. وهذا يبعدهم عن الأصالة اللازمة لجعلهم محورا لشعوب الشرق الأدنى القديم. وقد اختلط الكنعانيون بمعظم شعوب حوض البحر الأبيض المتوسط وشعوب المنطقة السورية الأمر لذى أدى الى اختلاط ثقافتهم وانماجها في الثقافات الأخرى.

وبالإضافة الى النظريتين البابلية والكنعانية طوّّر المؤرخون اليهود النظرية العبرية التي تعتبر الثقافة العبرية والعبريين المحور الرئيسى لشعوب الشرق الأدنى القديم وحضارته. وتستند هذه النظرية الى اختلاف ثقافة بنى اسرائيل عن ثقافة بقية شعوب الشرق الأدنى القديم لأنها ثقافة قائمة على أساس ديني مختلف وهو الأملس

الدينى للتوحيدى فى الوقت الذى اتبقت فيه حضارات الشرق الأدنى القديم من الثقافة الوثنية. والحقيقة أن هذه النظرية لا تعبر عن الواقع الدينى الحقيقى لشعوب الشرق الأدنى القديم. فهذه الشعوب ظلت شعوبا وثنية ولم يؤثر فيها التوحيد الذى عرفته جماعة بنى اسرائيل لأن هذه الجماعة فهمت للتوحيد فهما عرقيا فاعتبرته توحيدا خاصا بها وممنوعا على الشعوب الأخرى، واستأثرت بالإله الواحد فجعلته إلها خاصا بها دخلت معه فى عهد خاص لا مكان للشعوب الأخرى فيه. وهكذا تحول الإله الواحد الى إله قومى مثله مثل بقية ألهاة شعوب الشرق الأدنى القديم. وقد أدى امتناع اليهود عن التبشير بعبادة الإله الواحد بعد أن خصصوه لأنفسهم الى استمرار الوثنية كقاعدة دينية أساسية لثقافة الشرق الأدنى القديم وحضارته، بل ودخلت الوثنية نفسها فى ديانة بنى اسرائيل من خلال هذا الفهم القومى للإله، وطبيعة علاقته بهم وبالشعوب الأخرى.

ويضاف الى هذا أن العبريين لم يكونوا شعبا أصلا من شعوب المنطقة السورية وتعود نشأتهم الى الأصل العربى حيث تكون العبريون على أساس من هجرات العرب من شبه الجزيرة الى المنطقة السورية وتعود نشأتهم الى الأصل العربى حيث تكون العبريون على أساس من هجرات العرب من شبه الجزيرة الى المنطقة السورية. ويضاف الى هذا أن حياتهم فى فلسطين لم تكن مستقرة سياسيا حيث خضعوا للدول القوية فى المنطقة والتي مارست ضدهم سياسة الطرد والتهجير مما أدى الى تشتتهم وتوزعهم على بلاد العالم القديم وبخاصة بعد السبى الرومانى. هذا الشتات لم يسمح لبنى اسرائيل أن يصبحوا شعبا أصيلا من شعوب الشرق الأدنى القديم، ولم يسمح لثقافتهم أن تسود خاصة بعد أن احتكروها لأنفسهم، وشوهوا صورتها الأصلية بأشكال من التحريف والتبديل أدت الى التكنى بهذه الثقافة والوصول بها الى حد المساواة ببقية الثقافات الوثنية السائدة فى المنطقة.

يبقى لنا الشعب العربي في شبه الجزيرة العربية وهو الشعب الوحيد الذي تتوفر فيه المواصفات المطلوبة للشعب للمحور تاريخا وحضارة. فبدون العرب لا تنجح الساميين قائمة. وما الساميون إلا العرب أنفسهم. ولذلك فمن الخطأ استخدام مصطلح "السامية" و"الساميون" و"اللغة السامية" وغيرها من المصطلحات والتعبيرات المشابهة. والأولى أن نقول "العروبة" و"العرب" و"اللغات العربية القديمة" و"الشعوب العربية القديمة" ويبرز العرب في تاريخ الشرق الأدنى القديم بكونهم الشعب الأصلي الأول الذي لم يسبقه شعب آخر في شبه الجزيرة فهو غير وافد الى المنطقة. بينما تعتبر بقية شعوب المنطقة الداخلية شعوبا غير أصلية ووافدة ومقرها الرئيسي الذي ألت منه هو شبه الجزيرة العربية، ذلك المستودع البشري الضخم للطارد لسكانه المنجذبين الى مناطق الوديان المحيطة والمتحركين بصفة دائمة داخل المنطقة وخارجها، وبحركتهم هذه خلخلوا البنية السكانية في المنطقة وتمكنوا بالتدريج وعلى مر القرون من تغيير هذه البنية السكانية وتحقيق سيادة العنصر العربي فيها إلى أن تحولت شعوب بلاد النهرين والمنطقة السورية والساحل الشرقي لأفريقيا وواى النيل الى شعوب عربية خالصة كما فى المناطق الشرقية من القارة الإفريقية. وبظهور الإسلام اكتملت السيادة العربية، وانتشر العنصر العربى فى قارات العالم القديم.

ولذلك يعود الى عرب شبه الجزيرة العربية تكوين الشعوب العربية (السامية) وتكوين اللغات العربية (السامية) وأيضا تكوين العقيدة العربية (السامية) كعقيدة متميزة عن العقائد الأخرى فى العالم القديم مثل العقيدة المصرية القديمة، والعقيدة اليونانية، والعقيدة الرومانية، والعقيدة الهندية وغيرها من المذاهب وأنماط للتفكير المنتشرة فى العالم القديم. وقد ظل العربى فى شبه الجزيرة محافظا على سمات الانتماء العربى (السامي) القديم. فهو يبقائه داخل شبه الجزيرة حافظ على المواصفات الأساسية للعقيدة العربية (السامية). وبحركته الديناميكية من خلال

هجراته المتواصلة الى المناطق المحيطة غير من بنيتها السكانية لصالح الصّيدة العربية ولأن دخوله الى هذه المناطق كان دخولا سلميا لى تأثيره قويا. بينما لم تتجح القوى العظمى فى المنطقة من أن تحدث تغييرا جذريا فى البنية السكانية فى المناطق المغزوة بخلاف ما فعله الآشوريون والبابليون من عمليات إحلال وإبدال لشرائح من السكان لإضعاف مقاومة السكان الأصليين للغزو الآشورى والبابلى. وهى عمليات لم ينتج عنها تغيير جذرى فى البنية السكانية سوى ما حدث فى فلسطين من تشتيت لجماعة بنى اسرائيل لثر على بنيتهم السكانية كما أن آثار الغزو الآشورى والبابلى انتهت بانتهاء القوتين الآشورية والبابلية كقوتين عسكريتين.. بينما بقيت آثار الهجرات العربية لأنها لم تكن تمثل غزوا عسكريا لقوة عظمى إنما هى حركة هجرة سلمية متواصلة لم تلق مقاومة تذكر من سكان المناطق لأنها تمت فى صورة طبيعية سلمية وبدون غزو عسكري منظم. ولأن معظم لشرق الأدنى القديم صحراء واسعة ممتدة من الجنوب الى الشمال ومن الغرب الى الشرق فإن للجماعات المهاجرة لم تخلق وضعا جديدا إذ كانت حركتها اتسبالية مدفوعة بالعوامل والظروف الجغرافية والاقتصادية. ولأن قيم الصحراء متشابهة لم تشعر الشعوب المستقبلية للمهاجرين بتغيير فى صفاتها وطبائعها وقيمتها وكانت المناطق المحصورة بين الصحراء والوديان بوتقة لصهر قيم الصحراء بقيم المناطق للزراعة الحضرية فتتج عن ذلك أسلوب للحياة يجمع بين القيم البدوية والزراعية، وبين حياة البداوة وحياة المدينة وتغنيها الهجرات المتتالية بدم عربى جديد، وتغذى قيمها السائدة بموجة جديدة من القيم العربية تحملها الهجرات معها أينما اتجهت.

ونضيف الى هذا كله أن شبه الجزيرة العربية تمثل بحكم موقعها الجغرافى قلب الشرق الأدنى القديم فهى بالفعل مركزه الجغرافى. والبحث عن محور لشعوب الشرق الأدنى القديم لا يجب أن يتجه الى الخارج، أو يتجه الى الشعوب التى تعيش على أطراف أو حدود الشرق الأدنى القديم. فهذه بالتأكيد الوقوع تحت التأثير

الثقافي الأجنبي الواقع على حدودها والذي يؤثر عليها دائما وينتقص من أصالتها. وقد حدث هذا بالنسبة لبلاد النهرين المتلخمة لفارس ولشعوب ماوراء النهرين حيث تأثرت بلاد النهرين بالظروف السياسية والأوضاع الثقافية لهذه المناطق الواقعة على حدودها. ونفس الشيء حدث مع شعوب المنطقة السورية. فقد تأثرت بشعوب الأناضول وآسيا الصغرى في الشمال، كما وقعت تحت تأثير ثقافة حوض البحر الأبيض المتوسط والثقافة المصرية في الجنوب. بينما لم تسمح أوضاع شبه الجزيرة العربية بوقوع العرب تحت أي تأثير ثقافي أجنبي وبخاصة لأن صعوبة تضاريسها وجغرافيتها حالت دون تعرضها لغزو عسكري من القوى الكبرى في المنطقة. كما أن صعوبة الوصول إلى قلب شبه الجزيرة العربية حافظ على نقاوة سكانها فلم يختلطوا بغيرهم ولم تتغير قيمهم عبر العصور القديمة. ومكنتهم الهجرات من التأثير في غيرهم أو حتى للتأثر بهم لكن خارج شبه الجزيرة العربية وليس في داخلها.

كل هذه العوامل السابقة تجعل من شبه الجزيرة العربية للمحور الأساسي لشعوب الشرق الأدنى القديم. فأهلها الأصل الأول لكل سكان الشرق الأدنى القديم في مناطقه الداخلية، ولهم تأثير واضح على أطراف الشرق الأدنى القديم وعلى مناطق خارجة على حدوده مثل الساحل الشرقي لإفريقيا. وقد تغير الجميع من حولهم وبفطهم وبقوا هم في قلب شبه الجزيرة على ماكانوا عليه منذ الأزل مثالا للإنسان العربي (المسلم) الأول، وبقيت لغتهم شاهدا على اللغة العربية (المسلمية) الأم. واستمرت قيمهم تكون المقوم الأصلي والأساسي في الثقافة العربية (المسلمية) القديمة. ومع ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية وانتشاره في كل الشرق الأدنى القديم تعود السيادة للعربية على لشرق الأدنى القديم على المستويات الدينية واللغوية والجينية والثقافية والحضارية. إن الانتشار السريع للإسلام في بلدان الشرق الأدنى القديم تعود إلى خصائص الدين الإسلامي من ناحية كما تعود إلى كون بيئة الشرق الأدنى القديم بيئة عربية ذات قاعدة ثقافية عربية يسرت انتشار الإسلام ومهدت لانطلاقه الكبرى من خارج لشرق الأدنى القديم إلى قارات العالم القديم.

المراجع والحواشي

مراجع وحواشي الباب الأول

Anchor Sabatino Moscati. The Face of the Ancient Orient. (١)
Book. Doubleday & Co. New York. 1962 P.9

Ibid P.101 (٢)

(٣) Sabatino Moscati, Ancient Semitic Civilizations Putnam's sons'
1960 New York, P.31

Ibid P.32 (٤)

Philip Hitti, History of the Arabs from the earliest times to the (٥)
present 9th Edition, Macmillan, London. 1958, P 10.

(٦) محمد أبو المحاسن عصفور. معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم من أكنم
العصور إلى مجئ الاسكندر. دار النهضة العربية. بيروت ١٩٨١ ص ٣٥٥.
وانظر فيليب حتى. المرجع السابق ص ١١.

Hitti, P.11 (٧)

(٨) محمد السيد غلاب (نكتور) للهجرات البشرية الكبرى. الهجرات المتنامية.
مجلة كلية اللغة العربية والعلوم الاجتماعية. للعدد السادس. الرياض ١٩٧٦
ص ٤٩٤ - ٤٩٥.

S.Moscati, The Face of the Ancient Orient, P.328 (٩)

(١٠) حدث هذا على الأرجح قبل الألف الثالث قبل الميلاد بقليل وذلك وفقا لأول
وأقدم الوثائق التي تدل على هذا التاريخ. وللشرق الأدنى القديم تاريخ سابق
على أقدم الوثائق المدونة وهو تاريخ حافل له حضارته الخاصة به ولكنه

تاريخ غير مدون على الرغم من أنه يمثل وحدة تاريخية مع التاريخ المدون
ويعتبر استخدام الأبجدية في الكتابة هو الفاصل بين هذين العصرين ما قبل
التاريخ والعصر التاريخي.

Sabatino Moscati, The Face of the Ancient Orient, PP.8.14. انظر

(١١) بالتفصيل علماء الحضارات السامية تعتبر بلاد العرب مركز الشرق الأدنى
القديم وموطن الساميين الأول. انظر: S.Moscati, Ancient Semitic
Civilizations, Capricorn, P.31

(١٢) يضم بعض علماء الحضارة اليونان إلى بلدان الشرق الأدنى القديم معبرين
الثقافة اليونانية ذات أصول مأخوذة عن فكر الشرق الأدنى القديم. انظر
Cyrus Gordon, The Ancient Near East, Norton & Co.
1965, PP.15,101

(١٣) هذا لا يعني اختفاء الأسطورة عند اليونان بعد انتصار العقل، بل على العكس
لقد تطورت ووصلت إلى أقصى مستوى لها وأصبحت إلى جانب الفلسفة
المكونين الأساسيين للحياة اليونانية. انظر: S.Moscati, P.330

C.Levi- Straus "The Structural Study of Myth". In his, (١٤)
Structural Anthropology. Trans. From The French by
C.Jacobson and B.G. Schopf, Basic Books, Inc., N.Y., 1963 ,
P.208

(١٥) محمد شليح. منهج القصة في القرآن. عكاظ للنشر والتوزيع. جدة ١٩٨٤
ص ٤٠-٤١.

(١٦) يؤكد روبرتسون سميت أن الاسرائيليين القدامى وجدوا صعوبة كبيرة في الحفاظ على دينهم بعيدا عن تأثير الأمم المحيطة، بل إن الكثيرين منهم لم يجدوا فارقا كبيرا بين عقيدتهم وعقائد جيرانهم الوثنيين، وسقطوا بسهولة في الأخذ بعادات وثنية للكنعانيين وغيرهم. وكان التشابه في التراث الديني والطقوس أحد العوامل الأساسية وراء هذا التأثير. انظر: W.Robertson Smith, the Religion of the Semites, Schocken Books, N.Y., 1972, P.4 ترجمه إلى العربية د. عبد الوهاب طوب مراجعة د. محمد خليفة حسن. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة، ١٩٩٧م.

(١٧) جيمس فريزر. الفولكلور في العهد القديم. ترجمة د. نبيلة إبراهيم. مراجعة د. حسن ظاظا جزآن الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٧٢.

(١٨) Theodor Reik, Pagan Rites in Judaism, the Noonday Press, Ferrar Straus and Co., New York, 1964.

(١٩) يقول موسكاتى إنه في عالم الشرق الأدنى القديم وهو عالم أسطوري فقط اسرائيل هي التي أخذت موقفا مضادا من الأسطورة. ولكن اسرائيل خلقت لنفسها أسطورتها الخاصة بإلهها الداخر معها في عهد. وأن العقل لم يستقل بنفسه استقلالا تماما عن الأسطورة إلا عند اليونان. انظر: S.Moscati, the Face of the ancient Orient, P.329.

(٢٠) عن وضع اليهودية والمسيحية في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام انظر: دجواد علي. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. الجزء السادس وانظر ايضا د. نبيه عاقل تاريخ العرب القديم وعصر الرسول ﷺ دار الفكر. بيروت الطبعة الثالثة ١٩٧٥، ص ٣٠٤ وما بعدها.

(٢١) يعتقد شون أن أصالة الإسلام لا تظهر فقط في اكتشافه للوظيفة المخلصة للعقل وحرية الإرادة والكلام ولكن تبدو واضحة في جعل للعقل، داخل إطار التوحيد العلمي، نقطة الانطلاق إلى تحقيق فلاح الإنسان ونجاته فالعقل يعرف بمضمونه المحقق للخلاص. وهذا جعل الإسلام من وجهة نظره دين اليقين والتوازن والصلاة أو الدعاء استجابة لعناصر العقل وحرية الإرادة وملكة الكلام التي ميز بها الإنسان على بقية المخلوقات: انظر: Prithjof Schuon, Understanding Islam, Penguin Books, Baltimore, 1972, P.15

(٢٢) انظر للباحث: تاريخ الديانة اليهودية در قباء للطباعة والنشر والنوزيع القاهرة، ١٩٩٧م.

(٢٣) عن أثر القرآن الكريم في الفزعة العقلية عند المسلمين انظر د. عرفان عبد الحميد. الفلسفة الإسلامية: دراسة ونقد. بيروت مؤسسة الرسالة. الطبعة الثانية. ١٩٨٤. ص ٣٣ وما بعدها.

(٢٤) يقول فيليب حتى إن اللغة العربية ظلت لمدة ثلاثة قرون منذ منتصف القرن الثامن للميلاد وسيلة نقل الفكر العلمي والفلسفي والأدبي. وقد تفاوتت العربية في هذا كما وكيفا على كل ما نقل بواسطة لغات أخرى كلاتينية أو غيرها. انظر: Philip Hitti, Islam, a way of life, H,Regnery Co., Chicago, 1970, P.106

(٢٥) في هذا يقول الشيخ الذهبي: ولفظ الاسرائيليات. وإن كان يدل بظاهره على القصص الذي يروى أصلا عن مصادر يهودية. يستعمله علماء التفسير والحديث ويطبقونه على ما هو أوسع وأشمل من القصص لليهودية. فهو في اصطلاحهم يدل على كل ما تطرق إلى التفسير والحديث من أساطير قديمة

منسوبة في أصل روايتها إلى مصدر يهودى أو نصرانى أو غيرهما، انظر
د. محمد السيد حسين الذهبى. الاسرائيليات فى التفسير والحديث. مجمع
البحوث الإسلامية. ١٩٨٧، ص ٢٣.

(٢٦) عن الاسرائيليات فى قصص الأنبياء انظر د. محمد بن محمد أبو شهبة.
الاسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير. مجمع البحوث الإسلامية
القاهرة. ١٩٨٤ ص ٢٤٩ وما بعدها.

(٢٧) د. ابراهيم منكور. فى الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق. الجزء الثالث. دار
المعارف. للقاهرة ١٩٧٦، ص ٦١.

(٢٨) ومن انحرافات الصوفية أيضا الانحراف بهدف العبادة إلى غير ما شرعت
له سواء كان ذلك بإحاطة المحظورات، أو التمكن من رؤية الله فى الدنيا..
أوبلوغ مرتبة تتجاوز مرتبة الأنبياء والملائكة المقربين انظر د. جراح
محمود الغنيمى. علماء المال والنحل. دار المنار. القاهرة ١٩٨٧ ص ٢١. هذا
وقد رفض الأئمة الاتحدا للصوفى لكونه مؤديا إلى الاشتراك فى ذات الله
وحلول اللاهوت فى النصوص مما يهدم للوحدة الربانية. انظر د. ابراهيم
مذكور. فى الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق الجزء الأول دار المعارف.
القاهرة الطبعة الثالثة ١٩٨٣، ص ٦٢.

(٢٩) توصف هذه الفرق الثلاث القاديانية والبابية والبيهانية بأنها فرق تليفية انظر
د. زينب محمود الخضيرى. دراسة فلسفية لبعض الفرق الشيعية. دار الثقافة
للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٨٦. ص ٩٧. وتظهر هذه النزعة التليفية فى
الأخذ بمبدأ وحدة الأديان. انظر ص ١١٤، ١٢٠.

(٣٠) انظر فى معتقدات البيهانية المرجع السابق للدكتورة زينب الخضيرى
ص ١١٥، ١٠٩.

- (٣١) د. حسن ظاظنا: الساميون ولغاتهم. دمشق دار القلم ص ١١، ١٤.
- (٣٢) د. احمد سوسة. العرب واليهود في التاريخ. العربى للطباعة والنشر دمشق ١٩٩٠. ص ٦٢٦ - ٣٢٨.
- (٣٣) المرجع السابق: ص ١٨٤ - ١٨٦.
- (٣٤) د. حسن ظاظنا: المرجع السابق ص ٥٢، وانظر أحمد سوسة المرجع ص ٩٨ - ٩٩.
- (٣٥) د. حسن ظاظنا: المرجع السابق ص ٦٣.
- (٣٦) المرجع السابق : ص ٦٣.
- (٣٧) د. أحمد سوسة: المرجع السابق ص ٩٠.
- (٣٨) المرجع السابق: ص ١٨٠ - ١٨٢.
- (٣٩) د. حسن ظاظنا : المرجع السابق ص ٩٢.
- (٤٠) د. محمود فهمى حجازى: علم اللغة العربية. دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة ص ١٥٢ - ١٥٣.
- (٤١) د. حسن ظاظنا: اللسان والاسنان. دار القلم دمشق ١٩٩٠.
- (٤٢) د. محمود فهمى حجازى: علم اللغة العربية. ص ١٥٣ - ١٥٦ وانظر أحمد سوسة ص ١٨٦ - ١٨٧.
- (٤٣) د. حسن ظاظنا. الساميون ولغاتهم ص ١٨.
- (٤٤) د. حسن ظاظنا. المرجع السابق.
- (٤٥) د. حسن ظاظنا: المرجع السابق ص ١٩.

- (٤٦) د. محمود فهمى حجازي: علم اللغة العربية. ص ١٤٠ - ١٤١
- (٤٧) د. حسن ظاظا. الساميون ولغاتهم ص ١٩.
- (٤٨) د. محمود فهمى حجازى : علم اللغة العربية. ص ١٤٠-١٤١.
- (٤٩) د. حسن ظاظا. الساميون ولغاتهم ٢٠-٢١.
- (٥٠) د. محمود فهمى حجازى: المرم 'سابق. ص ١٤٣.
- (٥١) المرجع السابق. ص ١٤٤-١٤٥.
- (٥٢) المرجع السابق. ص ١٤٦.
- (٥٣) د.حسن ظاظا. الساميون ولغتهم ص ٢٤.
- (٥٤) د. ابراهيم أنيس. فى اللهجات العربية ص ٣٣.
- (٥٥) انظر: محمد خليفة حسن احمد. الوحدة الثقافية للمنطقة العربية فى التاريخ القديم مجلة الوحدة. العدد ٤٢ مارس ١٩٨٨.
- (٥٦) طه حسين . فى الألب الجاهلى دار المعارف. القاهرة طبعة ١٩٧٧ ص ١٦.
- (٥٧) المرجع السابق ص ١٧.
- (٥٨) المرجع السابق ص ١٧ - ١٨ .
- (٥٩) المرجع السابق ص ١٨.
- (٦٠) د. عبد المجيد عابدين. الأمثال فى النثر العربى القديم مع مقارنتها بنظائرهما فى الآداب السامية الأخرى. دار مصر للطباعة، ١٩٥٦ ص ج.
- (٦١) انظر مناقشة هذا الموضوع فى كتاب: فى الألب الجاهلى من ٨٠ - ٩٢
- (٦٢) المرجع السابق ص ٨١ - ٨٢.

(٦٣) للمرجع السابق ص ٨٢ - ٨٣.

(٦٤) للمرجع السابق ص ٨٣.

(٦٥) كارل بروكلمان. فقه اللغات السامية. ترجمة د. رمضان عبد التواب
جامعة الرياض ١٩٧٧ ص ١٤، ١٢ وانظر في دلالة العرب
على الساميين

R.A.Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge
.Univ.Press 1962 p.XVI

(٦٦) من الأعمال القليلة التي تثبت هذا الاتجاه:

د. عبد المجيد عابدين. الأمثال في النثر العربي القديم مع مقارنتها
بنظائرها في الآداب السامية الأخرى، وكذلك: د. محمود احمد حسن
عبد السلام: الصورة الأدبية بين أسفار للمكتوبات والأدب الجاهلي. رسالة
دكتورة غير منشورة. كلية الآداب جامعة عين شمس ١٩٨٤.

(٦٧) د. محمد خليفة حسن احمد. الوحدة الثقافية للمنطقة العربية في التاريخ القديم
ص ٩٨ - ١١٠.

(٦٨) يعتقد طه حسين أن الشعر الجاهلي قد "عجز عن تصوير الحياة الدينية
للجاهليين" انظر تفاصيل ذلك في "الأدب الجاهلي" ص ٧٠ - ٧٣. ويرفض
الأستاذ الدكتور الحوفي هذا الرأي مستندا الى ضياع الكثير من شعر العرب
وتنامي الكثير من شعر الوثنية وأدب الجاهلية ومع ذلك فما بقي من الشعر
يصور الحياة الدينية للعرب قبل الإسلام. انظر احمد الحوفي، "الحياة
العربية من الشعر الجاهلي"، الطبعة الخامسة، دار نهضة مصر ١٩٧٢،
ص ٣٧٣ - ٣٨١.

(٦٩) يستنتى من هذا الشعب الحبشى القديم فقد استمرت الحبشة بلداً مسيحياً بعد ظهور الإسلام، واستمر أدبها يستخدم اللغة الحبشية القديمة - زهى لغة سامية - حتى القرن الثالث عشر الميلادى حين حلت اللغة الأهمرية مكان الحبشية القديمة كلغة للحديث والكتابة.

(٧٠) ولظروف خاصة نجحت العبرية فى الاستمرار كلغة دينية إلى أن تم إحيائها نسبياً فى العصور الوسطى التى كانت فيها العبرية لغة دينية للطوائف اليهودية بعد لغة البلد الأصلية وإلى أن تم إحيائها كلية فى العصر الحديث كلغة حديث.

(٧١) يحدد نيكلسون العصر الأدبى الجاهلى بقرن وربع تقريباً قبل ظهور الإسلام من عام ٥٠٠م إلى عام ٦٢٢م معتبراً علم ٥٠٠م تاريخاً لأقدم ما وصلنا من القصائد العربية المدونة. انظر: R.A.Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge Univ. Press, 4th Printing, 1962, P.71

(٧٢) ويعتبره جولدسمير نعتاً أخلاقياً ولهذا فهو يقابل "الجاهلية" بالحلم واعتدال الخلق ويرفض أن يكون معنى الجاهلية: الجهل فى مقابل العلم، انظر: I.Goldziher, What is meant by Jahiliyya: in Muslim studies Vol., 1, ed by S.M.Stern, Gorge Allen and Unwin LTD, London, 1967, PP.202 - 203

(٧٣) على الرغم من معرفة العرب للكتابة منذ زمن طويل قبل الإسلام إلا أنهم لم يستخدموا الكتابة فى تسجيل نشاطهم الأدبى بل استخدموها فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ولهذا ظلت نصوص الأدب العربى القديم النثرية والشعرية شفوية طوال تاريخ العرب القديم. انظر: "الروائع من الأدب العربى القديم". الجزء الأول. العصر الجاهلى. إشراف ومراجعة د. يوسف خليف. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٨٣. ص ٥٦ - ٥٧.

(٧٤) تعود الأصول السامية للبابليين والآشوريين إلى الهجرات البدوية العربية من شبه الجزيرة العربية إلى وادي بلاد النهرين التي أدت حوالي ٢٣٥٠ ق.م إلى تمام السيطرة السامية (العربية) بقيام دولة "كد" على يد مرجون مؤسس أول دولة سامية في بلاد النهرين. أنظر: S.Moscatti, The Face of the ancient orient P.60 De Lacy O'Leary, Arabic Thought and its Place in History, Routeledge and Kegan Paul, London, 1968,P.61.

(٧٥) انظر تفاصيل ذلك في كتابنا: "الأسطورة والتاريخ في التراث الشرقي القديم، دراسة في ملحمة جلجامش" دار الاثنون الثقافية العامة. بغداد ١٩٨٨. وانظر أيضا ليو أوبنهايم: "بلاد ما بين النهرين"، ترجمة سعدى فيضى عبد الرزاق. دار الرشيد للنشر. منشورات وزارة الثقافة والإعلام. بغداد ١٩٨١ ص ٤٧ - ٤٩.

(٧٦) أنظر: A.Guillaume "The Arabic Background of the Book of Job" in Promise and Fulfilment: Essays Presented to S.H. Hooke, 1963. PP:106- 127 ونفس المؤلف أنظر Studies in the Book of Job, 1968 كذلك رأى فوستر الذي رجح كون سفر أيوب ترجمة عن العربية "Is the book of Job a translation from an Arabic Original?" D.S. Margolouth, The Relations Between Arabs and Israelites Prior To the Rise of Islam, Oxford Univ. Press 1924,P.32. وانظر أيضا: الرأي المشابه لجيمس مونتجمري في:

James A.Mont gomery,Arabia and the Bible, Ktav.House,1969,P.172..

R.B.y.Scott, Proverbs and Ecclesiastes, the Anchor Bible. (٧٨)
Doubleday and Co., N.Y., 1965, 176

(٧٩) التكوين ١٢: ٢٥ - ١٤

Philip Hitti, History of the Arabs, 9th edition, Macmillan, (٨٠)
London, 1968. p.43 وانظر أيضا: Arabia and the Bible, p.171

وكنك. The Relations between the Arabs and Israelites, P.30-31.

(٨١) الأمثال في النثر العربي القديم ص ١٣٤. وعن الآثار العربية في سفر
الأمثال انظر د. محمود أحمد حسن الصورة الأدبية بين أسفار المكتوبات
والأدب الجاهلي. رسالة تكتورة غير منشورة. آداب عين شمس ١٩٨٤،
ص ٣٩٥ - ٣٩٧.

(٨٢) ن.ك ساندروز. ملحمة جلجامش. تحقيق وترجمة إلى الإنجليزية. ترجمه إلى
العربية محمد نبيل نوفل وفاروق حافظ القاضى.

(٨٣) طه حسين. فى الأدب الجاهلي، ص ٧.

(٨٤) نفس المرجع، ص ٧٠.

(٨٥) نفس المرجع، ص ٧١.

(٨٦) نفس المرجع، ص ٧٢.

(٨٧) نفس المرجع، ص ٧٣.

(٨٨) نفس المرجع، ص ٧٤.

(٨٩) نفس المرجع، ص ٧٤.

(٩٠) نفس المرجع، ص ٧٥.

(٩١) نفس المرجع، ص ٧٩ - ٨٠.

(٩٢) عن العرب في المصادر والنقوش المتنامية للقديمه انظر د. نبيه عاقل. تاريخ العرب للقديم وعصر الرسول. دار الفكر. الطبعة الثالثة. بيروت، ١٩٧٥ ص ٥٠ - ٦٥.

(٩٣) انظر في موضوع العلاقات الدولية للعرب قبل الإسلام:

Philip K. Hitti, History of the Arabs, 9th edition, Mac
Millan, London, 1968, P.P.30-48.

وكذلك محمد بيومي مهران. دراسة حول العرب وعلاقاتهم الدولية في العصور القديمة. مجلة اللغة العربية والعلوم الاجتماعية، العدد ٦، ١٩٧٦ للرياض ٢٩٧-٤٢٤.

(٩٤) د. أحمد فخري. دراسات في تاريخ الشرق القديم للطبعة الثانية. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٦٣، ص ١٢٤.

(٩٥) المرجع السابق: ص ١٢٤ - ١٢٥.

(٩٦) في الأدب الجاهلي ص ١٧.

D.S Margoliouth, The Relations Between Arabs and Isrelites (٩٧)
Prior to the Rise of Islam, Oxford Univ. Press, 1924, P.32.

(٩٨) خاصة الاصحاحان ٣١، ٣٠ حيث فيهما ذكر شخصيتين اعتقد انهما عريبان الأول لجر بن متقى مساً والثاني لمونيل ملك مينا.

(٩٩) انظر مثلاً: التكوين ١٢: ١٢ - ١٨ عن اسماعيل وزريته. ٣٧: ٢٥ - ٣٠ أخبار عن الاسماعيليين والمديانيين، الخروج ١٥: ٢ - ١٠، ٢٢ - ٣ أخبار أهل مدين وزواج موسى عليه السلام من ابنة يثرون (شعيب للقرآن الكريم) وكاهن مدين حسب رواية التوراة. إرما ٤٨، ٤٩ أخبار عن الفلسطينيين والموابيين والعمونيين والأدميين والقيداريين. أخبار الأيام الثاني الاصحاح ٩ يتناول

قصة ملكة مباح مع سليمان. كما وردت نفس القصة مع بعض الاختلافات
في سفر الملوك الأول الاصحاح العاشر.

(١٠٠) سفر الخروج ٣: ١ - ١٨: ١٠ - ١٢.

وانظر. Hitti. History of the Arabs, P.40

(١٠١) الخروج ٣: ١٨، ٥: ١ سفر العدد ١٠: ٣٥ - ٣٦.

وانظر كذلك : Hitti, p.40 وانظر كذلك : James A. Montgonery,
Arabia and the Bible, Ktav Publishing House, 1969, P.186

(١٠٢) انظر Hitti, History of the Arabs, P.43

(١٠٣) انظر: الروائع من الأدب العربي. الجزء الأول، العصر الجاهلي اشرف
ومراجعة د. يوسف خليل. اللجنة العامة المصرية للكتاب. القاهرة
١٩٨٣. ص ٥٦٣.

(١٠٤) طه حسين. في الأدب الجاهلي، ص ٧٠ وما بعدها وانظر الحوفي
٣٧٢ - ٣٨٢

(١٠٥) للروائع من الأدب العربي، العصر الجاهلي ص ١٨.

(١٠٦) هشام بن محمد الكلبي "كتاب الأصنام" تحقيق أحمد زكي ص ٣٧ وانظر
"الحياة العربية من الشعر الجاهلي" ص ٣٧٩ - ٣٨١.

(١٠٧) يعتقد فون جرونوم أن الوثنية قد نلقت بعض الضلالة في المنطقة الشمالية
من شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام. ولكنها استمرت كنوع من العادة
ولعدم وجود معارضة منظمة ضدها ولم يكن استمرارها دليل إيمان عميق
بها انظر : G.E. Von Grunebaum, Classical Islam 1970, P.23.

(١٠٨) انظر Classical Islam, p.24

S.Moscatti, Ancient Semitic Civilization, Capricorn Books. (١٠٩)

N.Y. 1960. P.199-200.

مراجع وحواشي الباب الثاني

- (١) د. أحمد سوسنة. العرب واليهود في التاريخ، حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الأثرية. العربى للطباعة والنشر والتوزيع، للطبعة السابعة، دمشق ١٩٩٠ ص ٢٦٢؟
- (٢) د. محمد عبدالمعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب. دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الثالثة. بيروت ١٩٨١ ص ١١٧.
- (٣) د. أحمد فخرى: دراسات فى تاريخ الشرق القديم. مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية. القاهرة (١٩٦٣. ص ١٢٤)
- (٤) نقلا عن د. أحمد سوسنة: العرب واليهود فى التاريخ ص ٢٦٩.
- وانظر أيضا: د. محمد أبو المحاسن عصفور. معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم من أقدم العصور الى مجئ الاسكندر. دار النهضة العربية بيروت. ١٩٨١ ص ٢٤١.
- (٥) منذر الجبورى. أيام العرب وأثرها فى الشعر الجاهلى. دار الشئون الثقافية العامة، بغداد الطبعة الثانية ١٩٨٦ ص ١٨.
- وانظر أيضا: محمد عبد المعيد خان. الأساطير والخرافات عند العرب ص ١٠٤.
- (٦) د. محمد خليفة حسن أحمد. منهج ابن الكلبي فى دراسة الديانة العربية القديمة. فى كتاب: دراسات فى تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة. دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة ١٩٨٥ ص ١٦٣-١٦٤.

(٧) أبو المنذر هشام بن محمد بن المائب الكلبى: كتاب الأصنام. تحقيق الاستاذ أحمد زكى. الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦٥.

(٨) المصدر السابق ص٦.

(٩) المصدر السابق ص٦ وانظر ايضا: الأزرقي. أخبار مكة. بيروت ١٩٦٤ ص ٦٦.

(١٠) كتاب الأصنام ص٦.

(١١) المصدر السابق ص٧.

(١٢) المصدر السابق ص٦ وما بعدها.

(١٣) المصدر السابق ص٢٩.

(١٤) المصدر السابق ص١٣.

(١٥) المصدر السابق ص١٤.

(١٦) المصدر السابق ص١٥.

(١٧) د. محمد عبد المعيد خان. الأساطير والخرافات عند العرب ص١٣٧-١٣٨.

(١٨) كتاب الأصنام ص١٧.

(١٩) المصدر السابق ص١٩.

(٢٠) المصدر السابق ص٢٢.

(٢١) المصدر السابق ص٢٧.

(٢٢) نقلا عن محمد عبدالمعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب ص ١٢٩-١٣٠.

(٢٣) نقلا عن د. جواد على. المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام الجزء السادس. دار العلم للملايين. بيروت للطبعة الثالثة ١٩٨٠ ص ٢٣٩.

J. Wellhausen Reste Arabischen Heidentums Berlin, 1927.p.40.(٢٤)

(٢٥) د. جواد على المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام الجزء السادس ص ١٦.

(٢٦) المصدر السابق ص ١٣٣-١٣٤.

وانظر أيضاً: د محمد عبدالمعيد خان. الاساطير والخرافات عند العرب ص ١٣٣-١٣٤.

(٢٧) كتاب الأصنام ص ٢٧.

(٢٨) د. نبيه عاقل. تاريخ العرب القديم وعصر الرسول ﷺ. دار الفكر. دمشق ١٩٧٥ ص ٣٠٠. وانظر: محمد عبد المعيد خان. الأساطير والخرافات عند العرب ص ١٢٥.

(٢٩) د. محمد عبد المعيد خان الأساطير والخرافات عند العرب ص ١٢٣-١٢٦. وانظر : د. جواد على : الجزء السادس ص ٧٥.

(٣٠) كتاب الأصنام ص ٩.

(٣١) المصدر السابق ص ٣٢.

(٣٢) ابن هشام القسم الأول ص ٨٣.

(٣٣) كتاب الأصنام ص ٣٣.

- (٣٤) المصدر السابق ص ٣٣.
- (٣٥) المصدر السابق ص ٣٥.
- (٣٦) د. محمد عبد المعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب ص ١١٣.
- (٣٧) كتاب الأصنام ص ٣٧.
- (٣٨) د. جواد على المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام. الجزء السادس ص ٢٧٤.
- (٣٩) المرجع السابق ص ٢٧٥-٢٧٧.
- (٤٠) المرجع السابق ص ٢٦٥.
- (٤١) المرجع السابق ص ٢٧٨-٢٧٩.
- (٤٢) المرجع السابق ص ٢٧٩.
- (٤٣) المرجع السابق ص ٢٨٢.
- (٤٤) المرجع السابق ص ٢٨٤-٢٨٥.
- (٤٥) المرجع السابق ص ٤٠٠.
- (٤٦) نبيه عاقل، تاريخ العرب لقديم ص ١٢٢ وجواد على ص ٣٢٧-٣٣١.
- (٤٧) جواد على: المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام الجزء السادس ص ٢٣٣.
- (٤٨) محمد بن عبد الكريم الشهرستانى: الملل والنحل، تقديم وإعداد د. عبد اللطيف محمد العبد. مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٧٧ ص ٥٧٦-٥٩٢.
- (٤٩) المصدر السابق ص ٥٧٧.
- (٥٠) المصدر السابق ص ٥٧٨.

- (٥١) كتاب الأصنام ص ٥٦. وانظر: جواد على مرجع سابق ص ٢٩٤-٢٩٢.
- (٥٢) كتاب الاصنام ص ٥٧.
- (٥٣) المصدر السابق ص ٥٧.
- (٥٤) المصدر السابق ص ٥٧.
- (٥٥) الشهرستاني، الملل والنحل ص ٥٧٨. ٥٧٩.
- (٥٦) المصدر السابق ص ٥٨٣-٥٨٤.
- (٥٧) المصدر السابق ص ٥٨٧ وانظر: د. أحمد محمد الحوفي: الحياة العربية من الفصح الجاهلي — دار نهضة مصر. القاهرة الطبعة الخامسة ١٩٧٢ ص ٤٠٣-٤٢١.
- (٥٨) الشهرستاني ص ٥٨٩.
- (٥٩) المصدر السابق ص ٥٩٢.
- (٦٠) انظر تفاصيل ذلك في: جواد على، مرجع سابق ص ٥١١-٥٤٢، ٥٨٢-٦٢٢.
- (٦١) د. أحمد فخري: دراسات في تاريخ الشرق للقديم ١٢٨-١٢٩.
- واقطر ايضا: نبيه عاقل. تاريخ العرب للقديم ص ٣٠٤ - ٣٠٧.
- (٦٢) انظر: جرجي زيدان، العرب قبل الاسلام. طبعة جديدة راجعها وعلق عليها د. حسين مؤنس. دار الهلال (بدون تاريخ).
- وكذلك جواد على، للمفصل في تاريخ في تاريخ العرب قبل الاسلام، الجزء الأول ص ٣٥٤-٤٠٩ وانظر ايضا: د. محمد بيومي مهران. دراسات في تاريخ العرب القديم. الرياض الطبعة الثانية ١٩٨٠ ص ١٥٥-١٩٤.

- (٦٣) جرجى زيدان، العرب قبل الاسلام ص ١١٩. وانظر جواد على، المفصل فى تاريخ العرب الجزء الأول ص ٢٩٤ ومليحدها.
- (٦٤) جرجى زيدان، العرب قبل الاسلام ص ١١٩.
- (٦٥) المرجع السابق ص ١٢١.
- (٦٦) المصدر السابق ص ١٢١.
- (٦٧) د. محمد ابو المحاسن عصفور. معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم ص ٢٥٢.
- وانظر: جرجى زيدان : العرب قبل الاسلام ص ١٣٠، ١٣٢.
- (٦٨) جرجى زيدان: العرب قبل الاسلام ص ١٣٣.
- (٦٩) المرجع السابق ص ١٣٦.
- (٧٠) نبيه عاقل: تاريخ العرب القديم ص ٩٢.
- (٧١) جرجى زيدان: العرب قبل الاسلام ص ١٣٨.
- (٧٢) المرجع السابق ص ١٤١. وانظر نبيه عاقل: تاريخ العرب القديم ص ٩٩.
- (٧٣) جرجى زيدان: العرب قبل الاسلام ص ١٤٧-١٤٨.
- وانظر: نبيه عاقل: تاريخ العرب القديم ص ١٠٢-١٠٤.
- (٧٤) المرجع السابق ص ١٠٥. وانظر: جرجى زيدان: العرب قبل الاسلام ص ١٥١.
- (٧٥) جرجى زيدان: العرب قبل الاسلام ص ١٥٣-١٥٤.
- (٧٦) المرجع السابق ص ١٧٨-١٨١.
- (٧٧) جواد على: المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام، الجزء الثانى ص ١٢١-١٢٤.

(٧٨) اغناطيوس غويدي: المختصر في علم اللغة العربية الجنوبية القديمة. الجامعة المصرية، القاهرة ١٩٣٠ ص ١.

(٧٩) د. محمود فهمي حجازي، علم اللغة العربية، مدخل تاريخي مقارنة في ضوء التراث واللغات السامية، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة (بدون تاريخ) ص ١٨٤-١٨٦.

(٨٠) جرجي زيدان الفلسفة اللغوية. مراجعة وتعليق د. مراد كامل. دار الهلال ص ٥٢.

(٨١) اسرائيل ولغمنسون، تاريخ اللغات السامية. دار العلم بيروت ١٩٨٠ ص ٢٤٦-٢٤٣.

(٨٢) احمد حسين شرف الدين، اليمن عبر التاريخ الطبعة الثالثة ١٩٨٠ ص ١٥٤.

(٨٣) د. أحمد فخري. دراسات في تاريخ الشرق القديم ص ١٢٩.

وانظر أيضا: أحمد حسين شرف الدين، اليمن عبر التاريخ ص ١٥٠-١٥١.

(٨٤) Sabatino Moscati, Ancient Semitic Civilization, p.187.

وانظر أيضا: محمد بيومي مهران: دراسات في تاريخ العرب القديم ص ٢٧٤.

(٨٥) Mascati, Ancient Semitic Civilizations p.187

Ibid. p.187 (٨٦)

Ibid. p.188-189 (٨٧)

Ibid. p.190 (٨٨)

Ibid. p.194 (٨٩)

- (٩٠) أحمد فخرى: دراسات في تاريخ الشرق القديم ص ١٨٠-١٨١.
- (٩١) S.Moscati,Ancient Semitic Civilizations.P.221
- (٩٢) د. عبد المجيد عابدين: بين الحبشة والعرب (بدون نشر أو تاريخ نشر) ص ٨٧ وانظر ايضا: موسكاتي المرجع السابق ص ٢٢١.
- (٩٣) عبد المجيد عابدين: المرجع السابق ص ١٢-١٤ وموسكاتي ص ٢٢١.
- (٩٤) الحيمي الحسن بن أحمد: سيرة الحبشة. تحقيق د.مراد كامل . مطبعة دار العالم العربي. القاهرة ١٩٧٢م ص ٣.
- (٩٥) المصدر السابق ص ١٨.
- (٩٦) المصدر السابق ص ١٨.
- (٩٧) د. زاهر رياض. تاريخ إثيوبيا. مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ٩٦٦، ص ٤٧.
- (٩٨) المرجع السابق ص ٥٦.
- (٩٩) الحيمي. سيرة الحبشة ص ٤٨.
- (١٠٠) S.Moscati,Ancient Semitic Civilizations p.221
- (١٠١) د. زاهر رياض تاريخ اثيوبيا ص ٢٣-٢٤.
- (١٠٢) المرجع السابق ص ٢٥. وانظر: الحيمي ص ٣٦.
- (١٠٣) الحيمي. سيرة الحبشة ص ٤١.
- (١٠٤) المصدر السابق ص ٣٦.
- (١٠٥) المصدر السابق ص ٤٤.

(١٠٦) د. عبد المجيد عابدين. بين الحبشة والعرب ص ١٦.

(١٠٧) المرجع السابق ص ٤٥.

(١٠٨) للمرجع السابق ص ١٧-١٨.

(١٠٩) للمرجع السابق ص ٢٥.

(١١٠) المرجع السابق ص ٢٧.

(١١١) المرجع السابق ص ٣٤.

(١١٢) الحيمي سيرة الحبشة ص ٤٨.

(١١٣) د. عبد المجيد عابدين بين الحبشة والعرب ص ٣٨-٣٩.

(١١٤) د. زاهر رياض تاريخ اثيوبيا ص ٤٥.

(١١٥) المرجع السابق ص ٤٧. وتظر مرسكاتي ص ٢٢٣.

(١١٦) د. عبد المجيد عابدين بين الحبشة والعرب ص ٤٤-٤٥.

(١١٧) المرجع السابق ص ٧٠. وتظر: الحيمي سيرة الحبشة ص ٥٠.

(١١٨) د. عبد الحميد عابدين. بين الحبشة و العرب ص ٦٥

(١١٩) المرجع السابق ص ٦٩.

August Dillmann, Ethiopic Grammar, Enlarged and improved (١٢٠)
by Carl Bezold, trans. by James Crichton, London: Williams
and Norgate, 1907, P.2

Ibid. P.4 (١٢١)

S. Moscati, Ancient Semitic Civilizations p.226. (١٢٢)

Dillmann,p.4 (١٢٣)

Ibid,P.4-7 (١٢٤)

(١٢٥) د. حسن ظاظا الساميون ولغتهم دار القلم دمشق ١٩٩٠ ص ١٦٣.

Dillmann,p.11 (١٢٦)

(١٢٧) د. أنتوني مسوريال عبد السيد. الكنيسة المصرية للبطريركية وكنيسة اثيوبيا

١٨٥٥-١٩٠٩م دار الجبل للطباعة للقاهرة ١٩٨٥ ص ١٢-١٣.

(١٢٨) المرجع السابق ص١٣.

(١٢٩) المرجع السابق ص١٤.

(١٣٠) د. عبد الصميع محمد أحمد قوانين الملوك مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦٥م

ص ١ . وتظر عبد السيد ص١٤.

S.Moscatti, Ancient Semitic Civilizations, p.226 (١٣١)

Ibid, p.227 (١٣٢)

(١٣٣) أندريه ايمار وجانين أوبوايه: الشرق واليونان القديمة الجزء الأول من

موسوعة تاريخ الحضارات العلم، إشراف موريس كروزيه، نقله الى

العربية فريد داغر وفؤاد ج أبو ربحان. منشورات عويدات بيروت

وباريس الطبعة الثانية ١٩٨٦م ص١٧٣.

(١٣٤) عامر سليمان التراث اللغوي في حضارة العراق الجزء الأول بغداد

١٩٨٥م ص ٢٨٩.

(١٣٥) طه باقر مقممة في تاريخ الحضارات القديمة للجزء الأول الوجيز في تاريخ حضارة وادى للرافدين دار للشنون الثقافية العامة بغداد الطبعة الثانية ١٩٨٦ ص ٣٥٥.

(١٣٦) طه باقر ملحمة جلجاميش دار الشنون الثقافية العامة بغداد. الطبعة الخامسة ١٩٨٦ ص ٣٠-٢٥.

انتظر أيضا بحث التراث اللغوي لعامر سليمان في حضارة العراق الجزء الأول ص ٢٨٦:٢٨٨.

(١٣٧) انظر في اللغتين السومرية والآكدية بحث التراث اللغوي لعامر سليمان ص ٢٧٨-٣٠٣.

(١٣٨) بهيجة خليل اسماعيل "الكتابة" في موسوعة حضارة العراق، الجزء الأول ص ٢٢٢-٢٢٥.

(١٣٩) طه باقر مقممة في تاريخ الحضارات القديمة ج ١ ص ٣٧٥.

(١٤٠) للمرجع السابق ص ٤٠٨.

(١٤١) هورست كلنغل حمورابي ملك بابل وعصره. ترجمة غازي شريف دار للشنون الثقافية العامة، بغداد ١٩٧٨.

(١٤٢) طه باقر: مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ج ١ ص ٤٢٧.

(١٤٣) للمرجع السابق ص ٤٧٦.

(١٤٤) للمرجع السابق ص ٤٨٠-٤٨١.

(١٤٥) هورست كلنغل حمورابي ص ١٤٥-١٤٨.

(١٤٦) ف. ستروف مسألة تكوين مجتمعات الرق. وتطورها وانحلالها في الشرق القديم، في كتاب: العراق القديم، دراسة تطيلية لأحواله الاقتصادية والاجتماعية ترجمة وتطبيق سليم طه للتكريتي دار الشؤون الثقافية بغداد، الطبعة الثانية ١٩٨٦ ص ٢٣.

(١٤٧) الشرق واليونان القديمة ص ١٥٣.

(١٤٨) هورست كلنغل، حمورابي ص ١٧٥.

(١٤٩) الشرق واليونان القديمة ص ١٥٣.

(١٥٠) للمرجع السابق ص ١٥٨-١٥٩.

(١٥١) Georges Contenau. Everyday Life in Babylonia and Assyria. Norton & Co., N.Y. 1966. P 280

(١٥٢) L.Delaporte. Mesopotamia, the Babylonian and Assyrian Civilization, Barnes & Noble Inc., New York, 1970. P.137-9
وانظر ايضا:

G. Contenau Everyday Life in Babylonia and Assyria.P246-8

(١٥٣) سامي سعيد الأحمد، المعتقدات الدينية في العراق القديم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ٢٨-٣٠، ٣٧.

(١٥٤) انظر Delaporte,P.140-141 وسامي سعيد الأحمد المعتقدات الدينية في العراق ص ٣١-٣٤.

Leo Oppenheim. Ancient Mesopotamia, Portrait of a Dead Civilization, The Univ. of Chicago Press, Chicago and London, 1964.p.308-310

وانظر سامى سعيد الأحمد، المعتقدات الدينية ص ٧١-٧٦.

(١٥٦) Oppenheim.pp.350-310

(١٥٧) سامى سعيد الأحمد، المعتقدات الدينية ص ٤٧ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٥.

(١٥٨) محمد خليفة حسن أحمد، التفكير التاريخي وأثره على الأدب والفن عند شعوب ما بين النهرين فى: دراسات فى تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٥م ص ١١٢ - ١١٣.

وانظر ايضا د. عبدالغفار مكاوى، جذور الاستبداد قراءة فى أدب قديم سلسلة عالم المعرفة ١٩٢ الكويت ١٩٩٤ ص ٥٥-٥٦.

(١٥٩) فرانس السواح، مغامرة العقل الأولى دراسة فى الاسطورة، دار الكلمة للنشر بيروت ١٩٨٠م ص ١٤٢.

وانظر ايضا محمد خليفة حسن احمد: التفكير التاريخي وأثره على الأدب والفن عند شعوب ما بين النهرين ص ٩١.

(١٦٠) E.A.Speiser "Ancient Mesopotamia" in, the Idea of History in the Ancient near East, ed. by R.C. Dentan, Yale Univ. Press. 4th Printing, 1967,p.44

(١٦١) مورتكات، تاريخ المشرق الأدنى للقديم، ترجمة توفيق سليمان وآخرين. دمشق ١٩٦٧ ص ٦٧.

وانظر ايضا: محمد خليفة حسن احمد: التفكير التاريخي وأثره على الأدب والفن عند شعوب ما بين النهرين ص ١٠٠ - ١٠١.

(١٦٢) المشرق واليونان القديمة، ص ١٦٩-١٧٠.

وانظر ايضا: حضارة العراق ج١ مبحث: العرافة والسحر للدكتور فاضل عبد الواحد على ص ١٩٨.

(١٦٣) انظر ترجمة الاسطورة في: فراس السواح، مغامرة العقل الأولى دراسة في الاسطورة ص ٤٥-٧٣.

(١٦٤) انظر ترجمتها العربية في فراس السواح، مغامرة العقل الأولى ص ٢٦٥-٢٧٠.

(١٦٥) نقل حنون، عقائد ما بعد الموت في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة. دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد. للطبعة الثانية ١٩٨٦ ص ١٢٩.

(١٦٦) سامي مسعود الأحمد، ملحمة جلجامش، ترجمة عن الاكديّة، دار الجيل بيروت ودار التريبيّة بغداد ١٩٨٤، ص ٢٠.

وانظر ايضا د عبد الغفار مكاوي محكمة جلجامش، دار الهلال القاهرة ١٩٩٢ ص ٣١-٣٢.

(١٦٧) طه باقر ملحمة جلجامش ص ٤٤-٤٥.

(١٦٨) للشرق واليونان القديمة ص ١٧٥.

(١٦٩) طه باقر مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، الجزء الأول ص ٣٠٩.

(١٧٠) انظر في هذا الموضوع محمد خليفة حسن احمد، الأسطورة والتاريخ في التراث الشرقي القديم دراسة في ملحمة جلجامش، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٨م ص ٣٥-٥٢.

(١٧١) د عبد الغفار مكاوي، محكمة جلجامش ص ٤١.

ونظر أيضا جورج في هيلد سمات متشابهة بين ملحمة جلجامش ومأدبة
أفلاطون، ترجمة د. جاب الله على جاب الله. مجلة الثقافة العالمية العدد
٤٥ الكويت ص ٧-٩.

Cornelius Loew, Myth, Sacred History and Philosophy, Har (١٧٢)
court, Brace & World Inc., N.Y.1967,P.59

(١٧٣) د. سامي سعيد الأحمد، ملحمة جلجامش. ص ١٤.

(١٧٤) د محمد خليفة حسن أحمد، الأسطورة والتاريخ في التراث الشرقي القديم.
دراسة في ملحمة جلجامش ص ٥٣-١٤٤.

Sabatino Moscati, The Face of the Ancient Orient, Doubleday (١٧٥)
Inc, N.Y. 1962, p. 203.

(١٧٦) محمد أبو المحسن عصفور. معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم
ص ٢٦٤، ٢٧٠.

(١٧٧) للمرجع السابق ص ٢٨٤.

S.Moscati, Ancient Semitic Civilizations p. 99 (١٧٨)

Ibid, P.108 (١٧٩)

S.N. Kraemer, Mythologies of the Ancient World, Doubleday (١٨٠)
Inc., N.Y, 1961 p. 183.

W.F. Albright, "The Role of the Canaanites in the History of (١٨١)
Civilization" In : The Bible and the ancient Near East, Ed. by
G.E. Wright, Doubleday Inc., Inc., 1965, p.450

Ibid.p.438 (١٨٢)

(١٨٣) محمد أبو المحاسن عصفور . معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم ص ٢٧٦ .

S. Moscati, Ancient Semitic Civilizations p. 109 (١٨٤)

W.f Albright, The Role of the Canannites in the و انظر ايضا

History of Civilization p. 444

S. Moscati, Anient Semitic Civilizations p. 109 (١٨٥)

(١٨٦) للشرق واليونان القديمة ص ٢٥٦ .

S.Moscati, The Face of the Ancient Orient, p.210 (١٨٧)

Ibid.p.112 (١٨٩)

Ibid.p.113 (١٩٠)

H.Ringgren, Religions of the Ancient Near East, tran, by (١٩١)

J,Sturdy, The Westminister Press, Philadelphia, 1973,p.129

S.H. Hooke. Middle Eastern Mythology, Penguin Books, (١٩٢)

Baltimore, 1963,p.81

S.N.Kraemer, Mythologies of the Ancient World, p.185 (١٩٣)

H.Ringgren, Religions of the Ancient Near East, و انظر ايضا:

P.131

Theodor H. Gaster, Thespis, Ritual, Myth and Drama in the (١٩٤)

Ancient Near East, Harper and Row, N.Y, 1966 p. 125

S.N. Kraemer, p.199 و انظر ايضا

- Kraemer,p.201 وانظر ايضا Gaster, p.125 (١٩٥)
- C. Gordon, The Ancient Near East Norton and Co., N.Y. (١٩٦)
1965,P.98
- James Pritchard, Archaeology and the Old:وانظر ايضا:
Testament The Princenton Univ.Press. 1968. P.116-119.
- Ringgren,P.140 (١٩٧)
- وانظر سفر الملوك الثاني ٦:٢٣،٧:٢١.
- Ringgren, p. 142-143 (١٩٨)
- Kraemer,P.195 (١٩٩)
- S.Moscatti, The Face of the Ancient Orient,p.218 وانظر ايضا:
- S.Moscatti, Ancient Semitic Civilizations P.115 (٢٠٠)
- S.Moscatti, The Face of the Ancient Orient, P.220-221 (٢٠١)
- S. Moscatti, Ancient Semitic Civilizations, P.116 (٢٠٢)
- The Face of the Ancient Orient P.220 وانظر ايضا:
- Pritchard,P.125 (٢٠٣)
- Kraemer,P.215 (٢٠٤)
- Ronald, de Vaux, Ancient israel, Vol. II Religious Institutions, (٢٠٥)
McGraw- Hill, N.Y., 1965, P.284-288
- Gordon,P.94 (٢٠٦)

Albright, P.34 (٢٠٧)

(٢٠٨) الشرق واليونان القديمة ص ٢٥٩. وانظر عصفور ص ٢٧٩.

· (٢٠٩) الشرق واليونان القديمة ص ٢٥٩-٢٦١.

وانظر ايضا: Moscati, Ancient Semitic Civilizations P.11

(٢١٠) Moscati, Ancient Semitic Civilizations P.106

(٢١١) للشرق واليونان القديمة ص ٢٦٢.

(٢١٢) المرجع السابق ص ٢٦٢.

(٢١٣) احمد مومسة. العرب واليهود في التاريخ ص ١٥٩.

(٢١٤) المرجع السابق ص ١٦٠.

(٢١٥) المرجع السابق ص ١٦٠.

(٢١٦) المرجع السابق ص ١٦١.

The Biblical World, A Dictionary of Biblical Archaeology,ed (٢١٧)

Baker Book House, Michigan, by C.F.Pfeiffer,

1966.P.53

(٢١٨) أحمد مومسة. العرب واليهود في التاريخ ص ١٥٩.

(٢١٩) د. محمد أبو المحسن عصفور معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم ص ٢٨٢

Sabatino Moscati, Ancient Semitic Civilizations. P.168 (٢٢٠)

Ibid .. P.169 (٢٢١)

The Biblical World. P.53 (٢٢٢)

Martin Noth, The Old Testament World, Fortress Press, (٢٢٢)
Philadelphia. 1966.p.259

ونظر أيضا فيليب حتى. لبنان في التاريخ. ترجمة أنيس فريحة ونقولا
زيادة. دار الثقافة. بيروت ١٩٥٩م، ص ١١-١١١.

(٢٢٤) للشرق واليونان القديمة ص ٢٦٢.

(٢٢٥) أحمد سوسة العرب واليهود في التاريخ ص ١٦٣.

(٢٢٦) جرجي زيدان. الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية. مراجعة وتطبيق د. مراد
كامل ص ٢٩-٣٠ (الحاشية).

(٢٢٧) المرجع السابق ص ٢٩ - ٣٠.

(٢٢٨) د. أحمد سوسة ص ١٦٤.

(٢٢٩) المرجع السابق ص ١٦٤

(٢٣٠) المرجع السابق ص ١٦٥.

(٢٣١) جرجي زيدان. الفلسفة اللغوية حاشية ص ٣٠.

(٢٣٢) المرجع السابق ص ٣٠ - ٣١. ونظر أيضا: أحمد سوسة ص ١٧١-١٧٢

(٢٣٣) جرجي زيدان. الفلسفة اللغوية حاشية ص ٣٢.

(٢٣٤) المرجع السابق حاشية ص ٣٢.

(٢٣٥) المرجع السابق حاشية ص ٣٢ - ٣٣.

(٢٣٦) أحمد سوسة ص ١٧٠ وجرجي زيدان الفلسفة اللغوية حاشية ص ٣٣.

(٢٣٧) المرجع السابق حاشية ص ٣٣.

Helmer Ringgren, Religions of the Ancient Near East, P.154 (٢٣٨)

- (٢٣٩) أحمد سوسة. العرب واليهود في التاريخ ص ١٧٣.
- (٢٤٠) المرجع السابق ص ١٧٣. وانظر Ringgren,p.155
- (٢٤١) Ringgren P.155
- (٢٤٢) Ibid.P.155
- (٢٤٣) Ibid.P.156
- (٢٤٤) Sabatino, Ancient Semitic Civilizations,P.175
- (٢٤٥) Ringgren,P.156
- (٢٤٦) Ibid..P.157
- (٢٤٧) أحمد سوسة. العرب واليهود في التاريخ القديم ص ١٧٧.
- (٢٤٨) المرجع السابق ١٧٨.
- (٢٤٩) المرجع السابق ١٨٠.
- (٢٥٠) المرجع السابق ١٨١.
- (٢٥١) جرجى زيدان الفلسفة اللغوية ص ٢٧.
- (٢٥٢) أحمد سوسة ص ١٦٤.
- (٢٥٣) المرجع السابق ص ١٨١.
- (٢٥٤) Moscati, Ancient Semitic Civilizations.P.171
- (٢٥٥) الشرق واليونان القديمة ص ٢٦٣.
- (٢٥٦) المرجع السابق ص ٢٦٣.

(٢٥٧) جرجى زيدان. الفلسفة اللغوية للحاشية ص ٢٨.

(٢٥٨) المرجع السابق ص ٢٨.

(٢٥٩) المرجع السابق ص ٢٨.

(٢٦٠) المرجع السابق ص ٢٩.

(٢٦١) للشرق واليونان القديمة ص ٢٦٤.

(٢٦٢) جرجى زيدان. حاشية ص ٣٠.

Andre Robert and Andre Feuillet, Introduction to the Old (٢٦٣)

Testament, Doubleday and Co., 1970, P.42-44

(٢٦٤) انظر مثلاً: سورة آل عمران ٦٧، سورة البقرة ١٤٠، البقرة ١٣٥.

وانظر شرح ذلك وتفصيله في : محمد خليفة حسن أحمد* للدلالات التاريخية والدينية للمسميات عبري - اسرائيلي - يهودي* في كتاب دراسات في تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة. دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٥، ص ٣٧ - ٤٢.

(٢٦٥) للمرجع السابق ص ٢٣ - ٢٤.

(٢٦٦) في سفر التكوين نقرأ " وأخذ تارح ابرام ابنه ولوطا بن هاران ابن ابنه ومراى كتنه امرأة ابرام ابنه. فخرجوا معا من أور الكلدانيين ليهذبوا الى أرض كنعان. فأتوا الى حاران واقاموا هناك." التكوين ١١: ٣١

انظر ايضا: William F. Albright, "The Biblical Period" in the

Jews; their History, edited by Louis Finkelstein 4th edition.

Schochen Books, New York, 1970, P.2

(٢٦٧) يقول سفر التكوين: " وقال الرب لابرام اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك الى الأرض التي أريك. فأجطك أمة عظيمة وأبلاكك واعظم اسمك. وتكون بركة.. وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض" ١:١٢ - ٣ عن العهد مع ابراهيم.

انظر كذلك : Sabatino Moscati, The Face of the Ancient Orient, PP. 238 - 240.

وتتكرر صيغة العهد مع ابراهيم في صورة أوضح في الأصحاح السابع عشر من سفر التكوين "أما أنا فهذا عهدي معك وتكون أنا لجمهور من الأمم. فلا يدعى اسمك بعد ابرام بل يكون اسمك ابراهيم. لأنى أجطك ابا لجمهور من الأمم. وأثرك كثيرا جدا وأجطك أمما. وملوك منك يخرجون، وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك فى أجيالهم عهدا أبديا لأكون الها لك ولنسلك من بعدك. واعطى لك ولتنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان ابديا وأكون الههم" للتكوين ١٧: ٣ - ٨.

(٢٦٨) التكوين ٢٤: ٢٤ - ٢٥ وفيها يتجدد العهد مع اسحاق.

(٢٦٩) التكوين ٣: ٢٨ - ٤ وفيها يتجدد العهد مع يعقوب. وفي الأصحاح الخامس والثلاثين من سفر التكوين يرث يعقوب العهد المعطى لابراهيم واسحاق: "وظهر الله ليعقوب .. وقال له الله اسمك يعقوب لا يدعى اسمك فيها بعد يعقوب بل يكون اسمك اسرائيل. فدعا اسمه اسرائيل وقال له الله انا الله القدير. ثمر واكثر. أمة وجماعة أمم تكون منك وملوك سيخرجون من صلبك. والأرض التي اعطيت ابراهيم واسحاق لك اعطيها ولنسلك من بعدك أعطى الأرض". للتكوين ٣٥: ٩ - ١٢.

ويلاحظ التقارب الشديد في الأسلوب والألفاظ المستخدمة في هذه العهود المتكررة على الرغم من المسافة الزمنية الفاصلة بين كل أب من هؤلاء الأباء. وهذا يدل على أن هذه الصيغ المتكررة للعهد إنما وضعت جميعها بيد كاتب واحد ويعتقد بعض الدارسين أنه موسى، بينما يعتقد آخرون أنها من نتاج عصر النبوة في القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد.

انظر في ذلك: W.Eichrodt. Theology of the old Testament. Vol.: 1. 1961.pp.36-45

وانظر كذلك George E.Mendenhall "Covenant Forms in Israelite Tradition" in the Biblical Archaeologist Reader, Vol.III, Edited by E.F. Campbell,JR. and D.N. Freedmen, Doubleday & Co., N.Y.1970. pp.25-53

(٢٧٠) يشك علماء نقد الكتاب المقدس في نسبة الوصايا العشر الى موسى ويعتقدون أن نسبتها الى موسى قد تمت في عصر متأخر. في هذا يقول روبرت فايفر Robert H.Pfeiffer "أما عن الأصل الموسوي للوصايا الأربع الأولى فيجب أن ننظر إليه على أنه مجرد تخمين لا يقوم على أساس تاريخي.. فهو (موسى) لم يكن مشغولا لا بالتمثيل والصور ولا بالمبته. أما بالنسبة للوصايا الست الأخيرة فوضعها مثل الأربع الأولى.. وفي الحالتين. للنسبة الى موسى أمر افتراضي" ويرى فايفر أن بعض هذه الوصايا قديم جدا وبعضها الآخر دخل اليهودية في وقت متأخر على موسى لنظر تفاصيل ذلك في:

Robert H. Pfeiffer, Introduction to the Old Testament, Harper Pub New York 1941, PP.228-232

Julius A. Bewer, The Literature of the Old Testament, 3rd edition Columbia Univ, Press, New york, 1962. PP.33-46.

(٢٧١) سفر التكوين ١: ٢٦-٢٧.

John Bright, A History of Israel, 2nd edition the Westminster Press, Philadelphia, 1972.p.120

(٢٧٢) فى التثنية ٣٠:١ نقرأ "الرب للهكم للسلطان لملككم هم يحارب عنكم حسب كل ما فعل معكم فى مصر امام أعينكم".

ونظر اشعيا ٩: ١-٣٧: ٣٢ ومن الآيات التى تصور يهوه كاله محارب مع شعبه: "ولكن هكذا يقول السيد رب الجنود لا تخف من آشور يا شعبي الممكّن فى صهيون يضربك بالقضيب ويرفع عصاه عليك على اسلوب مصر. لانه بعد قليل جدا يتم السخط وغضبي فى ابادتهم. ويقيم عليه رب الجنود سوطا كضربه مديان.. هو ذا السيد رب الجنود يفضب الأغصان برعب" اشعيا ١٠: ٢٤ - ٣٢: ٢٦ ونظر كذلك حزقيال ٢٥: ٣٩ ونظر تفاصيل ذلك فى Helmer Ringgren, Israelite Religion, Trans...

by D.Green Fortress Press, Philadelphia.1966, pp. 75-81

Ronal de Vaux, Ancient Israel, Vol. I. Social Institutions Megraw Hill, New York, 1961,pp.261-263

Max Weber, Ancient judaism, The Macmillan Co., 1967,pp.118-148

John Bright, A History of Israel,P.149-151 (٢٧٤)

(٢٧٥) للتكوين ٨:١٧

Abram Leon Sachar, A History of the Jews, 5th edition, Alfred Knopf, New York, 1973w, pp.26-29 (٢٧٦)

وانظر كذلك: Max Weber, Ancient Judaism, pp. 154-162

ويعتقد بعض الدارسين أن هناك تقاليد وعادات سامية غريبة مشتركة برزت في صور مختلفة في بابل وكنعان وتأثر بها الاسرائيليون. وإن كانت مبادئ التوحيد وما تطور عنها من أسس قد طغت على هذا التأثير للتقاليد الحضارية المشتركة لجيران اسرائيل.

Gershom Scholem, the Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality, Schocken Books. New York 1971. pp.1-6 (٢٧٧)

Salo W. Baron, A Social and Religious History of the Jews Vol.I. Columbia Univ, Press, 2nd edition, 1952, pp. 98-99

وانظر ايضا:

(٢٧٨) توصف الديانة السامية القديمة بأنها ديانة طبيعية حيث استمد الانسان السامي القديم آلهته وافكاره الدينية من الطبيعة المحيطة به. فالدائرة التي يعيش فيها الانسان اشتملت على عدد من الكائنات المقدسة المكونة من العناصر الطبيعية، والتي كون معها الانسان عائلة طبيعية واحدة وارتبط معها في علاقات مباشرة عبر عنها في لغة طبيعية. أنظر في ذلك:

-Sabatino Moscati, The Face of the Ancient Orient, Pp. 314-315.

(٢٧٩) يلاحظ أنه على الرغم من أن يهوه ليس عنصرا طبيعيا إلا أن الإيمان به كان لا يزال يقوم على أساس الاعتراف بالتعدد. وكان هذا نتيجة لاعتبار يهوه لها قوما إلهيا للأسرائيليين فقط ومجال سلطانه قاصر على حدود شعبه ومن هنا اعترف الاسرائيليون بوجود الآلهة الأخرى ولم يعارضوا في أن تعبد هذه الآلهة داخل منطقة سيطرة يهوه مع تحريم عبادة هذه الآلهة على الاسرائيليين.

انظر:

William Foxell Al. right, Yahweh and the Gods of Canaan, a (٢٨٠)
Historical Analysis of two Constrasting Faiths, Doubleday &
Co.. New York, 1969, pp.135-145

(٢٨١) سفر التكوين ١:٣:٦:٩:١٤:١٥:٢٠:٢٤

(٢٨٢) سببانيو موسكاتي، الحضارات السامية القديمة ترجمة د. السيد يعقوب بكر،
مراجعة الدكتور محمد محمد القصاص - دار للكتاب العربى للطباعة
والنشر ص ١٢٨.

(٢٨٣) انظر القصة للكلمة لهذا الصراع بين بعل والآلهة في:

Theodor H, Gaster, "The Canaanite Poem of Baal" in his
Thespis . Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East,
Harper & Row, new York, 1961. pp. 114-244

وانظر كذلك William Foxwell Albright, Yahweh and the Gods
of Canaan pp. 125-130

(٢٨٤) تتكرر عبارة الإله الحى فى أكثر من مكان فى العهد القديم. كما تأخذ
أشكالا مختلفة:

انظر يوشع ٣: ١٠، صموئيل الأول ١٧: ٢٦-٣٦ للملوك الثاني
١٩: ٤٤، ١٦. اشعيا ٣٧: ٤ ، ١٧ ارميا ٢٣: ٣٦ وهناك ايضا التعبير
الدال على القسم وهي كلها تؤكد على صفة الحياة كصفة اساسية لاله
يهو ٥٠٠

انظر تفاصيل ذلك فى

Helmer Ringgren, Israelite Religion, trans, by D. Green,
fortress Press, 1966, pp. 97-88

(٢٨٥) يقول ارنست رايت ان الوثنى لجأ فى وصفه لعالمه الكونى الى اللغة
الوحيدة الطبيعية بالنسبة لمفهومه الشخصى للعالم. وهذه اللغة هى
الاسطورة فهو لم يكن يفكر بلغة المنطق المجرد، ولكن بلغة شعرية
اسطورية، ولم يكن يعنيه الاستخدام المنظم المجرد لفعله، فقد جرب
وعاش افعالا واحداثا الهية، وكان أدبه الدينى تعبيراً عن تجربته ومعايشته
لهذه الأفعال والاحداث. هذه اللغة الشعرية الاسطورية عبرت فى شكل
قصة روائية عن حقائق الكون التى كان على الانسان أن يتكيف معها.
انظر:

G. Ernest Wright, The Old Testament Against its Environment,
Studies in Biblical Theology, No 2., SCM Press, 1968, p. 19

Isidore Epstein, Judaism, A Historical Presentation, (٢٨٦)
Penguin Books, London, 1970. Edition, p.12

(٢٨٧) للتوحيد الاخلاقى كما يراه موسكلى. يتطلب على المفهوم الكونى الذى
عرفته شعوب ما بين النهرين وكما عرفه المصريون القدماء وهو توحيد

يفصل الالهى عن الطبيعى وعن المجال الانسانى فتتصر عقيدة الطبيعة
وتنتصر الارادة الالهية العليا.

Moscato, The Face of the Ancient Orient, P.317

وانظر ايضا Isidore Epstein, Judaism, a historical Presentation

Penguin Books, London, 1970 edition, P.12

(٢٨٨) تصف بعض المصادر الاله يهوه برب التاريخ الذى استخدم للطبيعة لانجاز
اغراضه ومشينته فى التاريخ. ولهذا فالتاريخ هو المجال الأول للوحى
الالهى وليس الطبيعة. ومن هنا لم تكن هناك حاجة ماسة الى أساطير
الطبيعة المرتبطة بالالوهية. فله الانبياء كما يقول هنرى فرانكفورت لم
يكن فى الطبيعة " بل لقد تنزه عن الطبيعة وعن التفكير الاسطورى. وهذا
فى حد ذاته خروج على طريقة التفكير السائدة فى العالم القديم.
انظر فى ذلك:

Ernest Wright, The Old Testament Against its Environment, pp.26-8

Henry Frankfort, Intellectual Adventure of Ancient Man,

Press, 1964, p.363 Chicago University

Ronald De Vaux, 'Is it Possible to Write A Theology of the Old

Testament, In his , The Bible and the ancient Near East trans. by

Damian McHugh Doubleday & Co., New York 1971, pp.57-9.

(٢٨٩) يقول سايروس جوردون "أن الاسرائيليين الشماليين حولوا ولاءهم الى داود
واقاموا عهدا وممسحوه بالزيت". ويقارن وضع داود هنا بوضع الحاكم
المومرى فكلهما ادعى أنه لراعى الذى يرعى "قطيع الله الانسانى".
فالله هو الحاكم الرسمى، و"الحاكم الانسانى للدولة هو نائب الله الذى
يحكم باسم الله". ولكى يكون داود قريبا من قلب الاقليم فقد نقل العاصمة

من موطن قبيلته الى اورشليم المدينة المحصنة ذات الموقع الاستراتيجي
والتي كان قد استولى عليها من اليبوسيين... وقام داود بنقل تابوت العهد
الى اورشليم". وهكذا خطأ الاتجاه الى مركزية العقيدة أولى خطواته
للمتواضعة" انظر في ذلك:

Cyrus Fordon, The Ancient Near East, Third edition Norton & Co.,
new York, 1965, P.170

Max Weber, Ancient Judaism, The macmillan
Co., 1967, pp. 174-187

Helmer Ringgren, Israelite Religion, Translated by David E. (٢٩٠)
Green Fortress Press, Philadelphia, 1966, p.61

Ychezhel Kaufmann, The Religion of Israel, From its (٢٩١)
Beginning to the Babylonian Exile, translated and abridged by
Moshe Greenberg, The University of Chicago Press,
1960, p.276-9

(٢٩٢) يصف حزقيال كلوفمان الوضع اليهودي في بابل بقوله "إن من أهم أحداث
يهود الشتات ومن أهم ما يميز وضعهم الخاص توقف الطقوس العقائدية
الخاصة بالاضحيات والقربان. فالمسيبيون لم يشتركوا في طقوس المعبد
البابلي، كما انهم لم ينشئوا اية عقيدة ليهوه داخل معبد. وبالتالي لم يقوموا
بأية طقوس خاصة بالاضحيات والتي كانت في تلك الفترة تمثل الوسيلة
الوحيدة للعبادة، إذ لم يكن للمسيبيين معابد او مذابح ولم يقوموا اي
اضحيات أو يكرسوا اي طعام. فقد عاشوا بدون شعائر. فعبادة الرب
ارتبطت بالأرض المقدمة. وطبقا لسفر التثنية اصحبت العبادة مرتبطة

بأورشليم وهيكلها. وحسب ذلك فليس في مقدور المسيبيين أن يعذبوا العرب
في "أرض نجسة" انظر:

Yehezkel Kaufmann, The Babylonian Captivity and Deutero
Isaiah. Vol, IV from his History of Religion of Isreal, Union
of American Hebrew Congregations, New, 1970, P.38-39

(٢٩٣) Ibid, P.XIII ولقد قاومت الديانة الاسرائيلية قديما هذا الاتجاه على الرغم
من اعتبار يهوه لها لكل الخلق. وربما كان هذا رد فعل اسرائيلي تجاه
ديانة البعل للكتعاني الذي كان يعتبر لها عالميا وليس محليا على الرغم
من ارتباط عبادته بالطبيعة.

(٢٩٤) انظر تفاصيل التناقض بين القومية والعالمية في الديانة اليهودية في:

Salo W. Baron, A Social and Religious History of the Jews Vol.I.
Columbia Univ, Press, New York, 2nd edition, 1952, pp,31,
96-99

(٢٩٥) د. أحمد موسة، ص ٤٤٨-٤٤٩

The Standard Jewish Encyclopedia, ed. by Cecil Roth, New (٢٩٦)
-Revised Edition, Massada Pub Co., Jerusalem 1966 p. 1500
1501.

Ibid, p.1467 (٢٩٧)

Kathleen Kenyon. Archaeology in the Holy land, Praeger Pub (٢٩٨)
lishers, N.Y.1970, P.27

(٢٩٩) د. أحمد موسة ص ٢٢٨.

(٣٠٠) للمرجع السابق ص ٢٢٨ وانظر كاتلين كينيون ص ٢٢١.

Kenyon, p. 221 (٣٠١)

Ibid. p. 223. (٣٠٢)

Ibid.p.225 (٣٠٣)

Ibid.p.227 (٣٠٤)

Ibid.p.238 (٣٠٥)

Ibid.p.239 (٣٠٦)

(٣٠٧) التكوين ١٤:١٠.

(٣٠٨) التكوين ١٧-١٤،٤-١:٢٦.

(٣٠٩) التكوين ١:٣٧

(٣١٠) الخروج: الاصحاح الرابع.

(٣١١) التثنية ١٣:١-٦.

(٣١٢) الخروج ١٣:١٧-١٨.

(٣١٣) التثنية ١٣:١-٦.

(٣١٤) القضاة ١:٢٧،٢٨.

(٣١٥) القضاة ٣:٥-٧.

(٣١٦) القضاة ٢:١١-١٢.

(٣١٧) القضاة ١٠:٦.

(٣١٨) للقضاة ١٠:١١.

(٣١٩) القضاة ١٣:١.

(٣٢٠) القضاة ١٤:٤.

(٣٢١) القضاة ١٥:٢٠.

(٣٢٢) صموئيل الأول: ٤:٩-١٠.

(٣٢٣) صموئيل الأول: ٦:١.

(٣٢٤) صموئيل الأول: ٨:٨.

(٣٢٥) صموئيل الأول: ١٢:١٠.

(٣٢٦) صموئيل الأول: ٢٧:١.

(٣٢٧) صموئيل الأول: ٢٧:٧.

(٣٢٨) أخبار الأيام الثاني: ٩:٢٦.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

- إبراهيم بيومي منكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، الجزء الثاني. دار المعارف. القاهرة، ١٩٧٦.
- أبو المنذر هشام بن محمد الكلبى: كتاب الأصنام تحقيق الأستاذ أحمد زكى. الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦٥.
- أندريه إيمار وجاين أوبوايه: الشرق واليونان القديمة. موسوعة تاريخ الحضارات. الجزء الأول. نقله إلى العربية فريد داغر وفؤاد أبو ريحان. منشورات عويدات. بيروت وباريس. الطبعة الثانية ١٩٨٦.
- أنتوني سوريال عبد السيد: الكنيسة للقبطة المصرية وكنيسة أثيوبيا ١٨٥٥ - ١٩٠٩م. دار الجيل للطباعة. القاهرة ١٩٨٥م.
- أحمد حسين شرف الدين: اليمن عبر التاريخ الطبعة الثالثة ١٩٨٠م.
- أحمد محمد الحوفى: الحياة العربية من الشعر الجاهلى لدار نهضة مصر. القاهرة ١٩٧٢م.
- أحمد سوسة: العرب واليهود فى التاريخ. العربى للطباعة والنشر والتوزيع. الطبعة السابعة. دمشق ١٩٩٠م.
- أحمد فخرى: دراسات فى تاريخ الشرق القديم. مكتبة الانجلو المصرية. الطبعة الثانية القاهرة ١٩٦٣م.

- اسرائيل ويلفنسون: تاريخ اللغات السامية. دار العلم بيروت ١٩٨٠م
- أغناطيوس جويدي: المختصر فى علم اللغة العربية الجنوبية القديمة الجامعة المصرية. القاهرة، ١٩٣٠م.
- بهجة خليل اسماعيل: "الكتابة" فى موسوعة حضارة للعراق. الجزء الأول.
- جورجى زيدان: العرب قبل الاسلام. دار الهلال (بدون تاريخ).
- جواد على: المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام الجزء السادس دار العلم للملايين بيروت ١٩٨٠م.
- جيمس فريزر: القولكلور فى العهد القديم ترجمة د/ نبيلة ابراهيم الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٢م.
- حسن ظاظا: الساميون ولغاتهم دار القلم دمشق ١٩٩٠م.
- _____ اللسان والاسنان : دار القلم دمشق ١٩٩٠م.
- الحسن بن أحمد الحيمى : سيرة الحبشة. تحقيق د/مراد كامل. مطبعة دار العالم العربى القاهرة ١٩٧٢م.
- زاهر ريلض: تاريخ اثيوبيا. مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٦م.
- زينب محمد الخضيرى: دراسة فلسفية لبعض الفرق المسيحية. دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٨٦م.
- ن . مساندروز: ملحمة جلجامش. ترجمة نبيل نوفل، وفاروق المقاضى. دار المعارف.
- سامى سعيد الاحمد : المعتقدات الدينية فى العراق القديم. دار الشئون الثقافية العامة بغداد.

- ملحمة جلجامش: ترجمة عن الأكديّة. دار الجيل بيروت ١٩٨٤م.
- ف. متروفا" مسألة تكوين مجتمعات الرق" فى كتاب: العراق القديم: سليم طه التكريتى دار الشؤون الثقافية بغداد ١٩٨٦م.
- طه باقر: مقدمة فى تاريخ الحضارات القديمة. الجزء الأول: الوجيز فى تاريخ حضارة وادى الرافدين. دار الشؤون الثقافية بغداد ١٩٨٦م.
- طه حسين: فى الأدب الجاهلى. دار المعارف القاهرة ١٩٧٧م.
- عامر سليمان: التراث اللغوى فى حضارة العراق. الجزء الأول: بغداد ١٩٨٥م.
- عبد السميع محمد أحمد: قوانين للملوك. مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦٥م.
- عبد الغفار مكاوى: جنور الاستبداد قراءة فى أدب قديم للكويت ١٩٩٤م.
- ملحمة جلجامش: دار الهلال ١٩٩٢م.
- عبد المجيد عابدين: بين الحيشة والعرب. (بدون نشر وتاريخ).
- الامثال فى النثر العربى القديم: دار مصر للطباعة ١٩٦٥م.
- عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد. مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٤م.
- فاضل عبدالواحد على: " العرافة والسحر" فى حضارة العراق. ج ١
- فراس السواح: مغامرة العقل الأولى دراسة فى الاسطورة. بيروت ١٩٨٠م.
- فيليب حتى: لبنان فى التاريخ. ترجمة أنيس فريحة، ونقولا زيادة. بيروت ١٩٥٩م.

- محمد أبو المحاسن عصفور: معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم.
- محمد بيومي مهران: دراسات في تاريخ العرب القديم. الرياض ١٩٨٠م.
- دراسة حول العرب وعلاقتهم الدولية في العصور القديمة. مجلة للغة العربية والعلوم الاجتماعية. العدد ٦ الرياض ١٩٧٦م.
- محمد حسين الذهبي: الاسرائيليات في التفسير والحديث. مجمع لبحوث الإسلامية. للقاهرة ١٩٨٧م.
- محمد خليفة حسن أحمد: الاسطورة والتاريخ في التراث للشرقي القديم. دراسة في ملحمة جلجامش: دار الشؤون الثقافية ببناد ١٩٨٨م.
- _____ دراسات في تاريخ وحضارة الشعوب المسامية القديمة دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهر ١٩٨٥م.
- _____ ظاهرة النبوة الاسرائيلية: الزهراء. القاهرة ١٩٩١م.
- محمد شديد: منهج القصة في القرآن الكريم. عكاظ للنشر والتوزيع. جدة ١٩٨٤م.
- محمد عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل. تقديم واعداد عبد اللطيف العبد مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٧م.
- محمد عبد المعيد خان الاساطير والخرافات عند العرب دار الحداثة للطباعة والنشر بيروت ١٩٨١م
- محمد السيد غلاب: الهجرات البشرية الكبرى. الهجرات المسامية مجلة كلية اللغة العربية والعلوم الاجتماعية للعدد ٦ الرياض ١٩٧٦م.

- محمد محمد أبو شهبة: الامراتيليت والموضوعات فى كتب التفسير
مجمع البحوث الاسلامية للقاهرة ١٩٨٤م.
- محمود فهمى حجازى: علم اللغة العربية. مدخل تاريخى مقارنة فى
ضوء التراث واللغات الاسلامية. دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة
(بدون تاريخ).
- منذر جبورى: أيام العرب وأثرها فى الشعر الجاهلى. دار الشؤون الثقافية
بغداد ١٩٨٦م.
- مورتكات: تاريخ الشرق الاذن القديم. ترجمة توفيق سليمان وآخرون.
دمشق ١٩٦٧م.
- نائل حنون: عقائد ما بعد الموت فى حضارة بلاد وادى الرافدين القديمة.
دار الشؤون الثقافية. بغداد ١٩٨٦م.
- نبيه عاقل: تاريخ العرب القديم وعصر الرسول صلعم دار الفكر
دمشق ١٩٧٥م.
- نجاح محمود الغنيمى: علماء الملل والنحل دار المنار. القاهرة ١٩٨٧م.
- هورست كلنفل: حمورابى ملك بابل وعصره. ترجمة غازى شريف. د.
دار الشؤون الثقافية بغداد ١٩٧٨م.
- ج. هيلد: سمات متشابهة بين ملحمة جلجامش وملاحية أفلاطون. ترجمة
د/ جاب الله على جاب الله. مجلة الثقافة العالمية. العدد ٤٥ الكويت.
- يوسف خليل: الروائع من الأدب العربى القديم. الجزء الأول: العصر
الجاهلى الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٨٣م.

ثانياً: المصادر والمراجع الأوروبية

- W.F.Albright,"the role of the Canaanites in the history of Civilization,in"the Bible and the Ancient Near East.ed.by G.E.Wright,Doubleday,Inc.1965.
- "The Biblical period" in.the Jews: their history, ed by L.Finkelstien, Schocken Books,N.Y.,1970.
- Yahweh ad the Gods of Canaan,a Historical Analysis of two Contrasting Faiths, Doubleday & Co., N.Y.1969.
- Salo W.Baron, A Social and religious History of the Jews, Vol.I Columbia Univ. Press, 2d edition, 1952.
- Julius A. Bewer, the Literature of the Old Testament, Columbia Univ.press, N.y.1962.
- J.Bright, A History of Israel,the Westminster press, Phila, 1972.
- G. Contenau, Everyday life in Babylonia and Assyria, Norton & Co., N,Y. 1966.
- L. Dela Porte, Mesopotamia, the Babylonian and Assyrian Civilization, Barnes & Noble Inc., N.Y.,1970.
- August Dillmann, Ethiopic Grammar, Enlarged and improved by, C.Bezold, Trans. By G.Crichton, William and Norrgate,London, 1907
- W.Eichrodt, Theology of the Old Testament, 1970

- Isidore Epstein, Judaism, A Historical Presentation, Penguin Books, London, 1970.
- Theodor Gaster, Thespis, Ritual, Myth and Drama in the Ancient near East, Harper & Row, N.Y., 1961.
- Goldziher, "What is Meant by Jahiliyya' in Muslim Studies, Vol. 1. ed. by S.M. Stern, George Allen and Unwin, LTD, London, 1967
- C Gordon. the Ancient Near East, Norton and Co., N.Y. 1965
- G.E. Von Grunebaum. Classical Islam. 1970.
- A Guillaume. "The Arabic Background of the Book of Job" In, Promise and Fulfilment, Essays Presented to S.H. Hooke, 1963.
- Ph. Hitti. History of the Arabs. 9th edition, Macmillan, London. 1958
- S.H. Hooke. Middle Eastern Mythology, Penguin Book, Baltimore. 1963.
- Y Kaufman, The Religion of Israel. Univ. of Chicago Press, 1960.
- S.N Kraemer, Mythologies of the Ancient World, Doubleday Inc. N.Y. 1967.
- C. Loew, Myth, Sacred History and Philosophy. Harcourt Brace & World inc., N.Y., 1967.
- D.S. Margoliouth, the Relations Between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam, Oxford Univ. Press, 1924.

- James Montgomery, Arabia and the Bible. Ktav Publishig House.
N.Y.. 1969.
- S. Moscati, Ancient Semitic Civilizations, Puntam`s Sons. N.Y..
1960.
- The Face of the Ancient Orient, Anchor Books, Doubleday
N.Y.,1962.
- R.A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge
Univ. Press,1962.
- M.Noth. the Old Testament World. Fortress Press, philadelphia.
1966.
- De Lacy o`Leary. Arabic Thought and it place in History, Route
Inc., N Y. 1963
- R De Vaux. Ancient Israel. Vol Religious Institutions. McGraw.
Hill. N.Y.,1965.
- M. Weber, Ancient Judaism, the Macmillan Co., 1967.
- J. Wellhausen, Reste Arabischen Heidentums Berlin, 1927.
- G.E. Wright, The Old Testament Against its Environment, Scm.
Press,1968.

هذا الكتاب

فى هذا الكتاب محاولة لوضع رؤية عربية لتاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته فى مواجهة الرؤى الأجنبية الوافدة التى شكلت تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته على هواها ووفق المصالح والأيدىولوجيات التى تتبناها. إن شبه الجزيرة العربية هى المحور الأساسى لشعوب الشرق الأدنى القديم، ولشعبها تأثير عظيم فى البنية السكانية لشعوب الشرق الأدنى القديم، وفى التشكيل الأساسى لهذه الشعوب على المستويات العرقية واللغوية والثقافية والحضارية.

محمد غريب